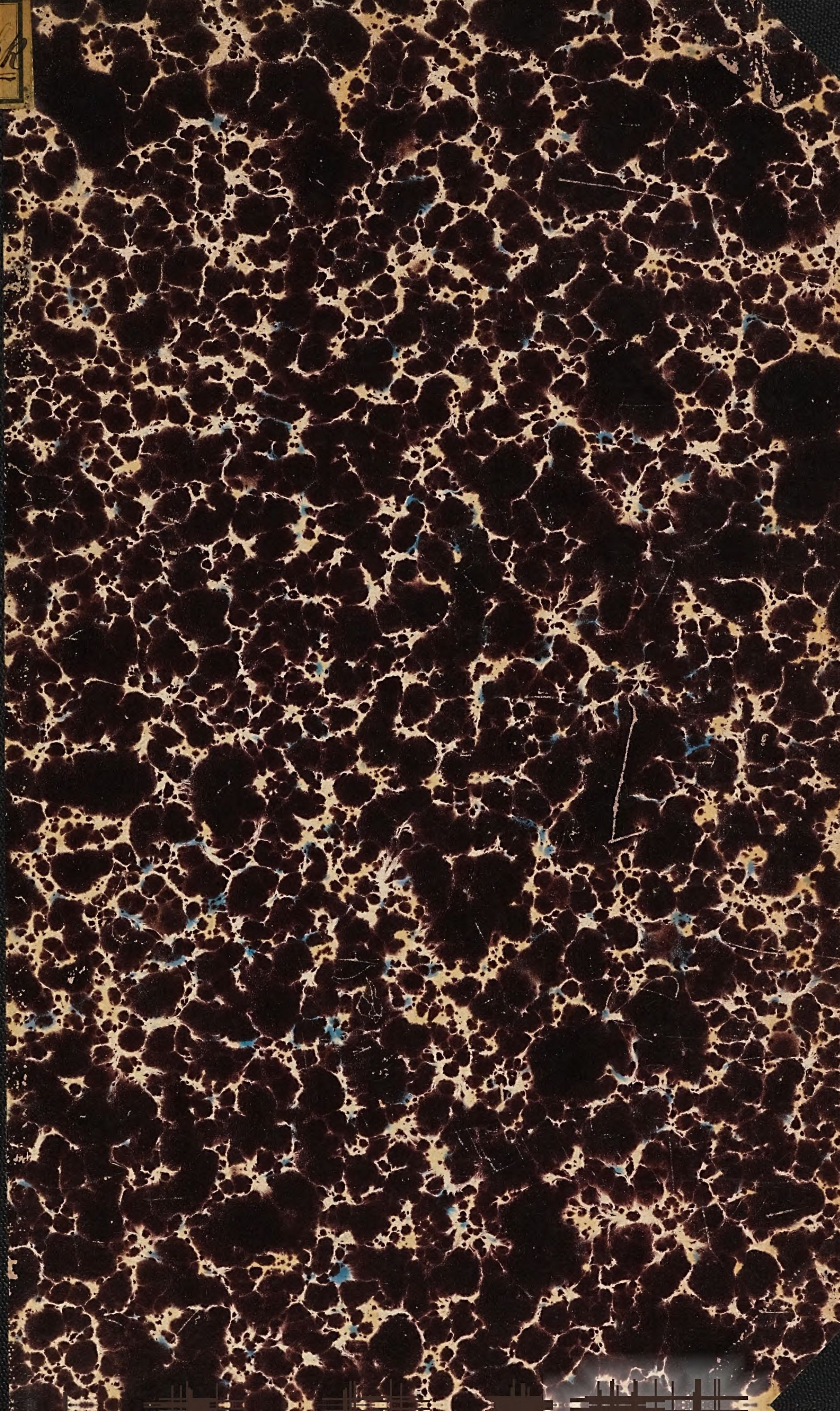


Ph. Pr.

1021 *hA*



Ph. Pr.

1021 hk

Richter

Bayerische Staatsbibliothek



<36650989050016





Der
Willensbegriff in der Lehre Spinoza's.

Habilitationsschrift

durch welche

mit Zustimmung der hohen philosophischen Facultät
der Universität Leipzig

zu seiner

Donnerstag, den 3. März, Mittags 12 Uhr
im Hörsaale No. 18 des Albertinums

zu haltenden Probevorlesung:

Pascal's Moralphilosophie

ergebenst einladet

Raoul Richter.

Leipzig

Wilhelm Engelmann

1898.

(Separat-Abdruck aus: Wundt, Philosophische Studien. Bd. XIV. Heft 1 u. 2.)



Wer über die Spinozische Willenslehre etwas erfahren möchte und mit dem Aufbau der »Ethik« vertraut ist, wird sich naturgemäß zunächst unter den den einzelnen Theilen vorangeschickten Definitionen nach einer Begriffsbestimmung des Willens umsehen, um darin die allgemeinste Auffassung von seinem Wesen im System kennen zu lernen. Aber diese »allgemeinste Auffassung« wird ihm gleich als eine höchst sonderbare entgegentreten; denn unter den einleitenden Definitionen sucht er den Willen vergeblich und gewinnt somit die Vermuthung, dass dieser aus den Grundbegriffen des Systems verbannt sei. Gleich dem ersten, metaphysischen, Theil werden alle die Hauptwesenseigenschaften Gottes in ihren Definitionen vorangeschickt, der Wille fehlt; freilich der Freiheitsbegriff tritt in der VII. Definition auf; aber genau besehen schließt gerade seine Erklärung alle Willkürbestimmung aus; denn frei sein heißt ja hier necessitirt sein, wenn auch aus den Gesetzen der eigenen Natur heraus. Im 2. Theile, obgleich er »über die Natur und den Ursprung der Seele« handelt, lässt keine der sieben einführenden Begriffsbestimmungen irgendwelchen Aufschluss über die »voluntas« errathen. Dagegen sind der »Idea« zwei Definitionen mit angehängten Erklärungen gewidmet. Mochte man sich das Ausbleiben des Willens in den Grunddefinitionen des 1. Theils aus metaphysischen Gründen, in denen des zweiten aus dem trotz der allgemeinen Ueberschrift vorwiegend erkenntnisstheoretischen Inhalt deuten, so vermisst man im 3. Theile, der von der Natur und dem Ursprung der Affecte

handelt, nur mit größtem Staunen den Willen als grundlegenden Begriff. Denn hier wird ja doch gerade das gesammte nichtintellektuelle Gebiet der inneren Erfahrung abgesondert bearbeitet. In dem eigentlich ethischen (4.) Theile fehlt der Wille unter den »Definitionen« gleichfalls, obschon dem Thema des Abschnittes weit ferner liegende Begriffe wie »möglich« und »zufällig« in getrennten Erklärungen eingehende Würdigung erfahren. Der letzte und 5. Theil beginnt bekanntlich gleich mit den Axiomen. Diese stiefmütterliche Behandlung des Willens im allgemeinen, wie sie sich in dem Fehlen seiner Begriffsbestimmung unter den grundlegenden Definitionen kundthut, muss beim bloßen Durchblättern der »Ethik« von vornherein einiges Misstrauen gegen die Psychologie Spinoza's erwecken. Wie weit dieses wissenschaftlich gerechtfertigt ist, kann freilich nur eine genauere Untersuchung ergeben.

I. Die Stellung des Willens in der Natur.

A. Der Wille in der natura naturans.

Wenn man in der Darlegung der dem Spinoza eigenthümlichen Willenslehre zunächst im wesentlichen dem deductiven Gange des Systems selber folgt, was aus mancherlei Gründen — der vornehmste ist die tiefere Einsicht in die Begriffe durch das Aufrollen ihrer Entwicklung — geboten erscheint, so gilt die erste Frage dem obersten Begriff, der Substanz und lautet: kommt der Gottsubstanz oder der natura naturans Wille zu? Darüber gibt nun zwar der »1. Theil« an zahlreichen Stellen klare und eingehende Auskunft, aber für Kenner der »Ethik« keine voraussetzungslose. Denn wenn wir von Willen und Willkür in Gott als einer irrthümlichen Auffassung wiederholt zu lesen bekommen, ohne doch eine nähere Bestimmung dieses Willensbegriffs zu erhalten, so können wir — denen das Spinozische System keine Ueberraschung mehr ist — hier nicht ohne weiteres die gewöhnliche und einfache Bedeutung des Wortes einsetzen. Wir wissen ja, dass Spinoza zwei verschiedene, nach der Meinung einiger sogar gänzlich disparate Willens-

begriffe kennt: den Willen als Bejahung, also in der Erkenntniss, näher im Urtheil, als eine theoretische Function; und den Willen als Begehren und seine Verwirklichung im Handeln, die Grundlage und unmittelbare Folge der »Affecte« Lust und Unlust, selbst ein Affect und also eine emotional-praktische Function. Nun muss von vornherein festgelegt werden, dass derjenige Wille, von dem der 1. Theil der »Ethik« — allerdings ohne nähere Erklärung über seine Stellung zu den obigen Classen abzugeben — spricht, sowohl das Bejahen wie das Begehren befasst, besser: ein Zerfallen des Begriffs in diese beiden Gruppen noch von sich abweist. Dass die theoretische Seite, die Bejahung, in die Leugnung eines göttlichen Willens mit aufgenommen ist, beweist sich leicht daraus, dass auch der Verstand Gott abgesprochen wird; ohne Verstand aber ist ein Bejahen oder Verneinen von Eigenschaften undenkbar; wird doch gerade deshalb später der Wille im Urtheil dem Verstande gleichgesetzt¹⁾, welche Gleichsetzung allerdings — wie wir sehen werden — mit der größten Vorsicht gedeutet werden muss. Das Streben und seine Verwirklichung andererseits muss aus dem Grunde in der »voluntas« des 1. Theils mitbegriffen sein, weil die Aufstellung der »freien Nothwendigkeit« in Gott sich gegen ein Eingreifen in den Weltenlauf, also gegen ein »Wirken« richtet. Ueberdies werden auch die »Affecte« sogar in diesem Theile schon einmal vorübergehend Gott abgesprochen²⁾ und die Widerlegung eines zielbewussten, aber willkürlichen Handelns mit der Behauptung begründet: wenn Gott nach einem Zwecke handelt, so erstrebt er nothwendigerweise etwas, das er entbehrt³⁾. Den deutlichsten Beleg aber für das Fehlen aller Gefühle und Affecte in Gott bringt erst der letzte Theil des Hauptwerkes mit dem 17. Lehrsatz: »Gott ist frei von Leidenschaften und wird von keinem Affect der Lust oder Unlust erregt⁴⁾.

1) Ethik II, Pr. XLIX; wir citiren nach: B. de Spinoza Opera. »J. van Vloten et J. P. N. Land. Editio altera. Hagae 1895.« Den »kurzen Tractat« führen wir nach der Ch. Sigwart'schen Uebersetzung an.

2) Ethik I, Pr. VIII, Sch. II.

3) Ethik I, Appendix.

4) Dem steht nicht die geistige Liebe, mit der Gott sich selber liebt, und die nur ein Theil der menschlichen ist, entgegen. Denn sie ist ja nur das reine Beschauen der eigenen unveränderlichen Vollendung mit der Begleitvorstellung seiner selbst als deren Ursache, somit kein »Uebergang«, keine Steigerung, wie

Ferner ist der Wille als Begierde ja nichts als der bewusste Selbsterhaltungstrieb und dieser wird ausdrücklich nur von den veränderlichen Einzeldingen behauptet. Dies ist aus der Verwendung des an sich vieldeutigen Ausdrucks »res« in der Demonstration des betreffenden Lehrsatzes leicht zu ersehen¹⁾. Beide Willensseiten aber trifft der Umstand gemeinsam, dass eine Anzahl der Beweise gegen den Willen in Gott für Begehren wie Bejahen gleich bindend sind; so besonders der große systematische Beweis gegen die Willensfreiheit, der rein aus der modalen Natur der »voluntas« geführt wird, einer Bestimmung, welche ebensogut der »affirmatio« wie der »cupiditas« eignet. Deshalb ist es möglich geworden, dass gerade in diesem Lehrsatz einige²⁾ das Wollen nur als Begehren, andere³⁾ nur als Bejahung gefasst wissen wollten. Dass wir zu keiner der beiden Erklärungsarten stehen, sondern den Willen im 1. Theile der »Ethik« als Oberbegriff der zwiespältigen Seiten, also ganz allgemein, nehmen, bedarf keiner weiteren Erklärung. Der Hauptgrund dafür: dass nämlich Bejahen und Begehren bei Spinoza überhaupt nicht als polare Gegensätze auftreten, sondern in einer Hinsicht wesensgleich zu fassen sind, kann erst später zur Sprache kommen. Hier

bei Lust und Liebe im Menschen, nur ganz uneigentlich daher »Liebe« genannt, wie auch an andrer Stelle verwahrend betont wird (Ethik V, Pr. XVII, Coroll.). K. Fischer sieht daher in diesem Begriff mit Unrecht einen der Grundwidersprüche des Systems (Descartes und seine Schule, 3. Auflage, II, S. 546).

1) Ethik III, Pr. VI. Una quaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. Der Beweis beginnt: »res enim singulares modi sunt« und stützt sich sogar wesentlich auf diese modale Natur der Dinge. Dass sonst Spinoza »res« bald auf unveränderliches und ewiges, ja auf Gott anwendet (Deus res extensa), bald nur die Einzeldinge (wie in erwähntem Lehrsatz), also Körper und geistige modi, bald endlich nur ausgedehnte modi (wie II, Pr. VII) damit begreift, beweist, wie vorsichtig man in der Deutung auch dieses Terminus zu sein hat. So gründet Kuno Fischer (a. a. O. S. 465) einen der Spinozischen Beweise für das Selbstbewusstsein darauf, dass die Seele die Idee eines Dinges sei, und da »Ding« bei Spinoza sowohl Körper wie Vorstellung bedeute, auch die Idee einer Idee haben müsse. Nun geht aber aus den in Frage kommenden Stellen ganz deutlich hervor, dass Spinoza in dem Satze von der Seele als der Vorstellung eines wirklichen Dinges, Ding nur körperlich verstanden haben kann, mithin der ganze Fischer'sche Beweis hinfällig wird.

2) Camerer: Die Lehre Spinoza's. Stuttgart 1877. S. 113.

3) v. Kirchmann: Erläuterungen zu Spinoza's Ethik. 2. Aufl., S. 39.

müssen die angeführten und genügend bindenden Thatsachen ausreichen; also die voluntas ist vorläufig ganz allgemein der Wille, der theoretische wie praktische, ohne principielle Berücksichtigung dieser Doppelbedeutung, die nur in den verschiedenen Accenten bald auf diese bald auf jene Seite hervortritt. Die Begriffsscheidung ist hier etwa ähnlich bei Seite gelassen, wie in den ganzen drei ersten Theilen der Ethik die Trennung von »möglich« und »zufällig«, deren Besonderheiten erst der 4. Theil mit der Begründung bringt, dass die genaue Unterscheidung bis dahin nicht vonnöthen gewesen wäre. Ihre gemeinsame Behandlung war aber auch hier nur unter der Voraussetzung einer engen Begriffsverwandtschaft ermöglicht.

Dieser alle späteren Besonderheiten noch vereinende Wille wird nun uneingeschränkt und in seiner ganzen Ausdehnung Gott oder der Substanz abgesprochen¹⁾.

Und zwar aus verschiedenen Gründen. Die ersten treten uns, wenn wir der Darlegung Spinoza's folgen, im Scholion der 17. Proposition entgegen. Schält man aus dieser Erklärung alles auf den Willen in Gott Bezügliche mit Hintansetzung der Folgeeigenschaften wie Allmacht u. a. heraus, so gewinnt man eine Behauptung und zwei Beweise. Der Natur Gottes kommt weder Verstand noch Wille zu: *ad Dei naturam neque intellectus neque voluntas pertinent* — das ist der Satz, den das Scholion zu stützen sucht. Der

1) In den auch nach Abfassung der »Ethik« geschriebenen Briefen, sowie im theolog.-polit. Tractat, übrigens auch an einigen Stellen der »Ethik« selber, findet sich eine laxere Ausdrucksweise, und es werden: *divinus intellectus et voluntas, aeternum decretum etc.* öfters genannt. Dann sind Wille und Verstand in Gott — wie bei Descartes — als identisch zu fassen (Tract. theolog. polit., Cap. IV, Mitte). Wo es irgend angeht, ist dabei aber im Sinne Spinoza's jedes anthropomorphe Element aus der Auffassung zu beseitigen. Im theolog.-polit. Tractat allerdings finden sich unversöhnliche Widersprüche mit der göttlichen Willenslehre der »Ethik«; was über die »Stimme Gottes«, die Offenbarung, die Ableitung der 7 Sätze aus dem Glaubensbegriff (Cap. XIV) u. a. gesagt wird, ist ohne ein Wollen in Gott schlechterdings unfassbar. Es muss hier also, wenn man die von manchen gegebene Erklärung der Ironie oder Heuchelei ausschließt, Spinoza vom theologischen Standpunkt aus die Sätze ausgesprochen haben, etwa in dem Sinne, wie er selbst einmal schrieb: »Nam, quia theologia Deum passim, nec temere, ut hominem perfectum repraesentat, propterea opportunum est, ut in Theologia dicatur Deum quidquam cupere, Deum taedis operibus improborum affici, et proborum delectari« (Ep. XXIII, olim XXXVI).

erste Beweis richtet sich gegen eine falsche Auffassung der Willensfreiheit in Gott. Nachdem im vorhergehenden Corollarium Gott als einzig freie Ursache erklärt worden war, galt es, der landläufigen und der Spinozischen conträren Fassung dieses Begriffs entgegenzutreten. »Andere glauben, Gott sei deshalb eine freie Ursache, weil er nach ihrer Meinung bewirken könne, dass das, was — nach unserer Behauptung — aus seiner Natur folgt, d. h. was in seiner Macht steht, nicht geschieht oder von ihm nicht gewirkt wird«¹⁾. Diesem falschen Freiheitsbegriff wird mit der Erinnerung an den (16.) Lehrsatz begegnet: dass Unendliches auf unendliche Weise (also alles) aus Gott mit Nothwendigkeit gefolgt sei, oder immer mit derselben Nothwendigkeit folge, genau so wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folge, dass die Summe seiner Winkel gleich $2 R$ ist. In einer solchen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt scheint allerdings kein Platz für die leiseste Willensregung zu sein; am allerwenigsten aber ist mit ihr ein willkürliches Eingreifen Gottes fördernd oder zerstörend in sein eigenes (aber nothwendiges) »Werk« verträglich.

Mit diesem metaphysischen gegen den Gotteswillen, speciell gegen die göttliche Willkür gerichteten Beweis kreuzt sich ein anderer, aus dem scheinbaren Widerstreit der Determination mit der Allmacht entstandener, welcher aber erst bei der Behandlung der Seitenbegriffe in der Willenslehre (Macht, Freiheit, Handeln) seine Stelle finden kann. Dagegen direct gegen das Bestehen eines göttlichen Willens überhaupt wendet sich der nun anschließende rein logische zweite Beweis; er beruht auf der (logischen) Unmöglichkeit irgendwelcher Gemeinsamkeit zwischen dem menschlichen und göttlichen Verstande wie Willen. »Denn der Verstand und der Wille, welche Gottes Wesen ausmachen würden, müssten von unserem Verstande und Willen himmelweit verschieden sein, und könnten nur im Namen übereinkommen, ungefähr so wie der Hund als Sternbild und der Hund als bellendes Thier«. Die Wesensverschiedenheit erhellt zunächst aus einer Eigenschaft des menschlichen Verstandes. Unser Verstand folgt den erkannten Gegenständen zeitlich nach oder ist allenfalls mit ihnen zugleich; d. h. diese müssen vor oder mit ihm

1) Anfang des Schol.

gegeben sein. Anders bei Gott. Er ist die erste Ursache aller Dinge und kann nicht irgendworin zugleich oder gar später wie ein anderes sein. Sein »Verstand« ist vielmehr erst die Bedingung für das Dasein und Wesen des zu Verstehenden. Aus dieser Allcausalität Gottes gewinnt sich nun ein neuer und allgemeinerer Grund für die Leugnung von Verstand und Wille. Ist Gott wirklich die Ursache von allem, wie er es ja in den meisten Gottesbegriffen, vorzüglich aber im Spinozischen ist, so ist er es auch von dem menschlichen Verstande, und da das Verursachte von der Ursache gerade in dem, was es von der Ursache hat, abweicht¹⁾, so ist die Wesensungleichheit eines (angenommenen) göttlichen und menschlichen Verstandes erwiesen, damit aber die Annahme auch zu einem leeren Worte herabgesunken.

Trotz dieser scheinbaren Gleichordnung von Verstand und Wille in ihrer gemeinsamen Entfernung aus Gott kann doch eine gewisse Bevorzugung des Verstandes in der formalen Behandlung dem genaueren Einblick nicht entgehen; wird doch in dem gesamten Beweis alles nur von dem Verstande ausgesagt und das Mitbegriffensein des Willens in diese Gründe durch den bezeichnenden Schlusssatz anerkannt: »den Willen betreffend kann auf dieselbe Weise vorgegangen werden, wie jeder leicht sehen wird«²⁾.

Immerhin findet das Absprechen von Wille und Willkür hier noch nicht seine folgerichtige und scharf präcisirte Stelle im System, wird vielmehr nur als Polemik gegen eine falsche unwissenschaftliche Auffassung der »causa libera«, und daher auch nur in einem Scholion behandelt.

1) Man hat (v. Kirchmann: Erläuterung zu Spinoza's Ethik, S. 30) — und mit Recht — darauf hingewiesen, dass Spinoza hier die Wesensverschiedenheit der Wirkung von der Ursache betont, während er sonst stets ihre Gemeinsamkeit behauptet; der Widerstreit wird besonders klar, wenn man den hier vorgetragenen Satz: »causatum differt a sua causa praecise in eo quod a causa habet« einem anderen (Tract. theol. polit., Cap. IV) gegenüberstellt: *Cognitio effectus per causam nihil aliud est, quam causae proprietatem aliquam cognoscere.*

2) Schlusssatz des Scholions: *circa voluntatem eodem modo proceditur, ut facile unusquisque videre potest.* Aus der in diesem Scholion allerdings durchgängigen (sechsmaligen) Wortreihenfolge »intellectus et voluntas« (die sich wiederum sechsmal I, Pr. XXXIII, Sch. II findet) auf eine Priorität des Verstandes schon hier schließen zu wollen, wäre nicht nur kleinlich, sondern auch fehlerhaft. Die umgekehrte Reihenfolge findet sich zweimal I, Pr. XXXII, Coroll. II.

Hatten nun die bisherigen Beweise, der metaphysische wie der logische, ihre Gründe dem Gottesbegriff entnommen, so nehmen die systematischen Beweise vom Willensbegriff ihren Ausgang. Der eine spricht Gott überhaupt allen Willen, der andere alle Willkür ab. Ihr Gang ist kurz folgender: Wille ist nicht absolutes geistiges Sein (*absoluta cogitatio*), sondern nur einer dessen Modi. Mithin gehört er nicht zur *natura naturans* (Prop. 31 mit Dem.), diese aber ist laut ihrer ausdrücklichen Erklärung im Scholion der vorvorhergehenden *Propositio* gleichbedeutend mit der ewigen Substanz oder Gott. Die Vertauschung der Glieder geschieht stillschweigend im 2. Coroll. der 32. Pr. und es tritt dort somit (ungenau in seiner Stellung als Consequenz des Lehrsatzes von der Leugnung aller Willensfreiheit, aber als unabweisbare Folge der Zurechnung des Willens zur *natura naturata*) der Satz auf: dass sich Wille und Verstand zu Gott wie Ruhe und Bewegung und ganz wie alle übrigen modi verhielten, mithin ihm als Eigenschaften nicht zukämen. Der andere Beweis beruht indirect gleichfalls auf der modalen Natur des Willens; denn da dieser dadurch in die unendliche Causalitätskette der Modi eingereiht ist und seine Veranlassung immer von anderen Dingen und nicht aus sich selbst empfängt, kann er nicht einmal im Spinozischen Sinne der Selbstnecessitirung freie Ursache heißen. Also — so schließt das erste Corollar wieder mit stillschweigendem aber folgerichtigem Einsatz Gottes für die »alleinige freie Ursache« — handelt Gott nicht aus Willensfreiheit¹⁾.

Was etwa aus diesen Sätzen weiteres für die allgemeine Willenslehre Spinoza's zu ersehen wäre, wie die Stellung des Willens zum Verstand oder die Art der Anweisung unter die »Modi«, kann erst bei Behandlung der positiven Seite der Beweise zur Sprache kommen. Hier interessirten sie nur in ihrer negativen Eigenschaft als einen göttlichen Willen eliminirende Factoren. Weiter unten werden sie uns wieder begegnen.

Die Probe auf die vorgetragene Willensausscheidung von der wirkenden Natur liegt in der Unrichtigkeit aller auf Gott bezogenen Zweckbegriffe. Muss Gott alle Willkür,

1) Ethik I, Pr. XXXII, Coroll. I.

ja aller Wille abgesprochen werden, so kann er auch die Welt nicht nach Zwecken geschaffen haben, so ist die teleologische Weltanschauung eine Erdichtung. Spinoza ist die enge Beziehung zwischen Wille und Zweck nicht entgangen und er glaubte sich daher in der Leugnung aller Zwecke (*causae finales*) auf diejenigen Sätze berufen zu dürfen, in welchen Wille und Willkür Gott abgesprochen wurden¹⁾. Die übrigen antiteleologischen Belege aber, die der Anhang zum ersten Theile bringt, stützen wiederum eben diese Sätze. Sie verbannen die Zwecke aus der Natur in einer beliebten Beweisart Spinoza's, nämlich durch Aufdeckung ihrer psychologischen Entstehung. Da die Menschen alle ihren eigenen Vorthail suchen sich dessen bewusst sind, die Motive aber, von denen sie bestimmt werden, nicht kennen, so entsteht zunächst der Freiheitswahn (der hier bei Seite bleibt), und ein Handeln nach Zwecken, welche eben in den erstrebten Vorthailen bestehen; diese finden sich aber durch manches in der Natur gewaltig gefördert, wie durch die Augen, die zum Sehen, die Früchte, die zur Nahrung dienen, und so kam man dazu, in Außen- wie Innenwelt nur ein System von Mitteln zu sehen, deren obergeordneter Zweck der menschliche Nutzen sei; und da die Menschen doch nicht annehmen konnten, dass sie selbst diese Mittel geschaffen hätten, so schoben sie ihre Erschaffung dem Weltschöpfer zu, ihn — nach dem bekannten Schluss von sich auf andere — mit menschlicher Freiheit und menschlichen Zweckbegriffen begabend²⁾. Eine andere psychologische Entstehung des Zweckbegriffs — in schon philosophischeren Köpfen — leitet sich von der Endlosigkeit der Causalkette her. Wenn auch bei irgend einem Ereigniss *A* seine unmittelbare Ursache zugegeben werden kann und auch ihre Ursache und so fort, so kommt man doch einmal — nach dieser Leute Meinung — bei einer letzten und unverursachten Ursache an, welche dann nur von Gott bezweckt sein kann. Wie sehr diese Logik bei der immanenten Causalitätsauffassung dem Spinoza als irrthümlich gelten

1) Ethik I, Appendix, Absatz II, Anfang.

2) Ethik I, Appendix: *ex mediis, quae sibi ipsi parare solent, concludere debuerunt dari aliquem vel aliquos Naturae rectores, humana praeditos libertate, qui ipsis omnia curaverint et in eorum usum omnia fecerint. Atque horum etiam ingenium, quandoquidem de eo nunquam quid audiverant, ex suo iudicare debuerunt.*

musste, ist offenbar. Er nennt dies Vor- besser Zurück-Gehen denn auch in scharfer Satire nur eine Flucht zum Willen Gottes, dem »Asyl der Unwissenheit«. — Gegen diese Erweisung der Irrthümlichkeit der Zweckbegriffe durch ihre psychologische Motivirung treten die anderen antiteleologischen Beweisgründe wesentlich zurück: So die Umkehrung der gesamten Natur in Causalität, Zeit und Werthen: Denn das Zweckprincip betrachtet die Ursache als Wirkung, das frühere als späteres, wie von selbst erhellt, und endlich das Vollkommnere als das Unvollkommnere. Die unmittelbarsten Wirkungen Gottes ständen nämlich dann als untergeordnetere Mittel den mittelbarsten als der Verwirklichung der Ziele an Vollkommenheit nach, was der Spinozischen Weltauffassung mit der umgekehrten Reihenfolge stracks zuwiderläuft. Dann aber auch sind die Zwecke in Gott mit seiner Vollkommenheit unverträglich: »denn wenn Gott nach einem Zwecke handelt, erstrebt er nothwendig etwas, dessen er entbehrt«¹⁾. So handelt Gott nicht nach Zwecken und auch das Motiv des Guten ist streng von seinem Wirken auszuscheiden. Ein »sub ratione boni agere« Gottes rechnet Spinoza zu den größten Widersinnigkeiten, nicht der Zeit der Widerlegung werth²⁾.

In drei Eigenschaften, die Gott zugedacht zu werden pflegen, muss sich dann diese Negation alles Wollens gleich bemerklich machen. Es sind: Allmacht, Wirken (Schöpfen, Schaffen, Handeln) und Freiheit. Sie alle kann sich die gewöhnliche Auffassung ohne ein zu Grunde liegendes Wollen nicht vorstellen. Es gilt darum, sie entweder fallen zu lassen oder mit Beibehaltung der Worte deren Sinn umzudeuten. Letzteren Weg wählt Spinoza denn auch hier, wie er ihn so oft beschritten hat³⁾.

1) Siehe oben S. 5.

2) Ethik I, Pr. XXXIII, Schol. II (Schluss). Vgl. Tract. brev. I, Cap. IV (6).

3) Spinoza's Geringschätzung der gewöhnlichen Wortbedeutungen ist ein durchgehender Zug seiner Lehre. Schon im ersten Dialog des »kurzen Tractats« werden die Worte eine Quelle der »Doppelsinnigkeit« genannt; in der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes und in der »Ethik« stützt sich dann die Berechtigung der Umdeutung des Wortsinns auf systematische Gründe. Denn die Worte sind ein Theil der Imagination und »ad captum vulgi« entstanden, als solche aber eine Hauptursache des Irrthums (De J. E. Tr., S. 27); so färben die im Alltagsleben geborenen Worte ihre alltägliche Bedeutung auf die philosophischen Begriffe, die sie durch Uebertragung bezeichnen, ab (De J. E. Tr., S. 8,

Ist alles Wollen und alle Willkür aus Gott verbannt, hat er sich nicht freiwillig geschaffen, sondern existirt er, wie die Welt, aus

Anmerk.), oder aber, was in Wahrheit positive Eigenschaft, aber in der »Einbildung« nicht vorstellbar, erhält durch die Entstehung aus dieser Quelle negative Wortbedeutung (wie unendlich, unkörperlich u. s. w.). »Vieles bejahen und verneinen wir« — meint Spinoza feinsinnig — »weil die Natur der Worte die Bejahung und Verneinung zulässt, nicht aber die Natur der Dinge (De J. E. Tr., S. 28)«. Zur Subsumtion der Worte unter die »Imaginatio« vgl. auch »Ethik« II, Pr. XLVII, Sch. III, Pr. LII Schol. betont ausdrücklich, die Namen der Affecte seien »mehr aus ihrem gewöhnlichen Gebrauch, als aus ihrer genauen Erkenntniss entstanden«. Daher nimmt Spinoza denn auch — und das ist der Kern seiner Lehre von den Worten — für sich das Recht in Anspruch, gegebenen Worten andere aus der Erkenntniss ihrer Begriffe geflossene Bedeutungen unterzulegen, welche nur »nicht vollständig von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichen« (Ethik III, Affect. Def. XX, Expl.). So weit man es vermöge, solle man immer »ad captum vulgi« reden (Tract. d. J. E., S. 6). Ep. VI (gegen Schluss) findet er die Schuld für die Dunkelheit seiner Ausdrucksweise »wie gewöhnlich« in dem Mangel an Worten. Epist. XXIII (olim XXXVI) wird die Uebertragung theologischer Terminologie auf die Philosophie zurückgewiesen, deren Gefahr Spinoza selber aber allerdings an mancher Stelle des theolog.-polit. Tractats erlegen ist (vgl. S. 7, Anm.). Nun hat ja jeder Denker zweifelsohne das Recht, sich ihm als wesentlich darstellende Vorstellungscomplexe mit Wort-Symbolen zu belegen. Aber ob es räthlich ist, den Sinn dieses Complexes streifende Worte aus dem gewöhnlichen Leben zu entnehmen, bleibt dahingestellt. Bei Spinoza jedenfalls hat die nicht ganz consequente Terminologie und ihre Vermengung mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, vor der er selber eindringlich warnte, öfters zu Paralogismen geführt (vgl. Heinze-Ueberweg: Gesch. d. Ph., 8. Aufl., III¹, S. 127, Anmerk.). Zweifellos aber und durch den ganzen Charakter des Philosophen wie den mühsamen Aufbau seines Werkes sichergestellt bleibt es, dass die neuen Wortbedeutungen in redlichstem Streben und gründlichstem Forschen sich ihm als die einzig sinnvollen und wissenschaftlichen ergaben; es ist also eine höchst ungerechte Verkennung dieser mühevollen Bearbeitung gegebener Begriffe und so recht das Gegentheil von der Sinnesweise Spinoza's, zu glauben: geheime Eitelkeit habe ihn als »Philosophen« verleitet, statt der verständlichen Worte andere in einem verkehrten Sinne zu gebrauchen, womit die Darstellung erst das Pikante (!) und Geheimnissvolle erlangt, was spätere Zeiten mühsam nach einer verborgenen Weisheit in ihnen suchen lässt (v. Kirchmann: Erltrg. zum theolog.-polit. Tractat, S. 25). Legt man schon unnachweisbare psychologische Motive logischen Gedanken unter, so müssen sie wenigstens nicht diametral Charakter und Geistesart des Denkers zuwiderlaufen. — Jedenfalls trifft der Hinweis Spinoza's auf die rein durch Worte verursachte Begriffsverwirrung in den Meinungen einzelner wie der Systeme einen wesentlichen Erklärungsgrund zahlreicher Missverständnisse; vgl. auch Goethe (Biedermann: Goethe's Gespräche Bd. VIII, S. 96): »Wenn nun ein höherer Mensch über das geheime Wirken und Walten der Natur eine Ahnung und Einsicht gewinnt, so reicht seine ihm überlieferte Sprache nicht hin, um ein solches von menschlichen Dingen durchaus

höchster Nothwendigkeit seines Wesens heraus (wie es doch bei Spinoza der Fall ist), so kann seine Freiheit — wenn anders er eine solche besitzen soll — nicht mehr der Nothwendigkeit, sondern nur dem äußeren Zwange¹⁾ entgegenstehen, und frei sein heißt: Dasein und Wirken aus der inneren Nothwendigkeit seiner Natur. In diesem Sinne kommt denn Gott und ihm allein Freiheit zu; kein Wunder, da ja die Rettung seiner Freiheit das treibende Motiv in der Umdeutung dieses Wortes gewesen war. Die Gottsubstanz existirt nothwendig durch sich selbst; denn aus ihrer Definition (= Wesen) folgt ihr Dasein, und da alle Dinge in ihr sind und sein müssen, kann sie nichts von außen zum Handeln bestimmen oder zwingen²⁾. Somit ist Gott »freie« Ursache³⁾ von sich und der Welt und die Sätze: Deus est causa libera und Deus non operator ex libertate voluntatis sind keine Gegensätze mehr. »Sie sehen also, dass ich die Freiheit nicht in ein freies Beschließen, sondern in eine freie Nothwendigkeit setze«⁴⁾.

Es hätte nun nahe gelegen, das »Handeln« in Gott im engen Anschluss an den neugewonnenen Freiheitsbegriff zu entwickeln. Heißt doch im Spinozischen Sinne »Handeln«: die zureichende (d. h. alleinige) Ursache seiner Wirkungen sein, und in diesem Sinne wären handeln und freisein congruente Begriffe, Gott in allererster Linie also ein »handelndes« Wesen. Es ist aber ausdrücklich zu bemerken, dass Spinoza diesen Begriff des Handelns im metaphysischen Theile noch bei Seite lässt, und Gottes Handeln nur durch die bisher gewonnenen Ergebnisse ohne stillschweigende Vorwegnahme der späteren Definition, die die Affectenlehre eröffnet, zu retten versucht⁵⁾. Dennoch

fernliegendes auszudrücken. Es müsste ihm die Sprache der Geister zu Gebote stehen, um seinen eigenthümlichen Wahrnehmungen zu genügen. Da dieses aber nicht ist, so muss er bei seiner Anschauung ungewöhnlicher Naturverhältnisse stets nach menschlichen Ausdrücken greifen, wobei er dann fast überall zu kurz kommt, seinen Gegenstand herabzieht oder wohl gar verletzt und vernichtet.«

1) »Coagi« bedeutet bei Spinoza immer: von außen gezwungen sein; weder in dem lateinischen noch deutschen Worte liegt diese Bestimmung; Spinoza will sie aber ausdrücklich (I, Def. VII) darin aufgenommen wissen.

2) Ethik I, Pr. XVII mit Dem.

3) Ethik I, Pr. XVII, Coroll. II.

4) Epistola LVIII (olim LXII).

5) Damit stimmt auch die Terminologie im ersten Theile der Ethik, in dem »agere« noch nicht im Gegensatz zu »pati« steht; die XVII. Prop. (Deus ex

kann er auch ohne diese ausdrückliche Vergewaltigung der Worte mit ihrer gewöhnlichen Bedeutung nicht im Einklang bleiben. Denn nach ihr ist nun einmal ein Handeln ein Umsetzen des Willens in Thaten und ohne ein Wollen undenkbar. Gott also, dem kein Wille zukommt, kann nicht handeln und dennoch handelt er. Nicht nur dass dies Wort zu wiederholten Malen von ihm ausgesagt wird, es wird sogar vorzüglich betont, dass es unmöglich sei, sich vorzustellen, Gott handle nicht¹⁾. An der nämlichen Stelle erhalten wir Aufklärung über die Art dieses Handelns; es soll nämlich mit dem nothwendigen Abfluss aller Dinge aus Gott erwiesen sein. Also ist sein Handeln sein Wirken. Damit aber ist die Sphäre des Begriffs dem Gebrauche entgegen erweitert, denn nur, was wollend wirkt, handelt. Gottes Wirken ist ja aber nur der reale Ausdruck seines Wesens, nicht seines Willens. Gottes Handeln ist somit sein Sein: »darum ist es uns ebenso unmöglich, zu begreifen, Gott handle nicht, wie Gott existire nicht²⁾.

Es erübrigt noch einen Blick auf Gottes Allmacht, diesen unentbehrlichen Bestandtheil seiner Vollkommenheit, zu werfen. Auch sie scheint durch die neue Willenslehre aufs ärgste gefährdet und einer Umdeutung bedürftig; denn hat Gott nicht die Fähigkeit, die kleinste Veränderung mehr zu bewirken, und stände es — vermöge der Bedingtheit seines und dieser Welt Daseins durch sein Wesen — nicht in seiner Macht, die Welt anders zu schaffen, wie sie geschaffen ist (I, Pr. XXXIII), wie kann man ihn da noch allmächtig nennen? Man kann es, wenn man die Macht Gottes nicht mit der weltlicher Herrscher verwechselt³⁾, die durch Beschlüsse und Machtsprüche eingreifen können in die Verhältnisse ihres Reichs. Aber auf Gott bezogen ist diese Auffassung ein Ungedanke. Er, der der Zahl nach die Ursache von Unendlichkeiten, der Beschaffenheit nach die Ursache

solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit) müsste sonst lauten: Deus agit at non patitur.

1) Ethik II, Pr. III, Schol.

2) Ebenda.

3) Ebenda: nam nemo ea, quae volo, percipere recte poterit, nisi magnopere caveat, ne Dei potentiam cum humana regum potentia vel jure confundat. Vgl. auch Tract. theolog. polit., Cap. VI (S. 23), wo die Meinung derjenigen zurückgewiesen wird, die die Macht Gottes und der natürlichen Dinge getrennt fassen.

aller Vollkommenheiten, er, der selbst das All ist, kann keine Aenderung oder Verbesserung in der Welt wirken, ohne selbst ein anderer zu werden, was widersinnig ist. Seine Macht kann darum auch nur — wieder unter Umdeutung des üblichen Sinnes — sein Wesen selbst sein¹⁾. Wer glaubt, dass dies eine Einschränkung dieser Macht bedeute, und Gottes Vollkommenheit zuwiderlaufe, hat nicht einen zu hohen, sondern zu niederen Begriff von Gottes Allmacht gefasst. So richtet Spinoza geschickt den Vorwurf der Gegner gegen diese selbst: denn die, welche annehmen, Gott könne nicht schon alles, was er erkenne, geschaffen haben, da sonst seine Allmacht erschöpft wäre, sagen damit, dass er etwas nicht wirken könne, über das sich seine Macht erstreckt²⁾. Göttliche und menschliche Vollkommenheit sind also incommensurabel, wir erreichen eine Vorstellung jener auf anthropomorphem Wege nicht³⁾. Will man trotzdem von einer Leitung Gottes sprechen, so muss dies unter strengster Vermeidung eines regierenden Willens geschehen. »Unter Gottes Regierung (*Directio Dei*) verstehe ich jene feste und unveränderliche Ordnung der Natur oder die Verkettung der natürlichen Dinge; denn ich sagte schon oben und zeigte es schon an einem anderen Orte, dass die allgemeinen Naturgesetze, nach denen alles geschieht und sich bestimmt, nur die ewigen Beschlüsse (*decreta*) Gottes sind, welche stets eine ewige Wahrheit und Nothwendigkeit einschließen. Es ist aber dasselbe, ob ich sage, alles geschieht nach Naturgesetzen, oder alles ordnet sich nach dem Beschluss und der Leitung Gottes«⁴⁾. Die Verträglichkeit des »wahren« Machtbegriffs — d. h. der Unmöglichkeit einer anderen und der Nothwendigkeit der thatsächlichen Beschaffenheit der Welt — aber mit der Vollkommenheit trifft selbst bei Annahme einer Willensfreiheit in Gott zu. Denn nimmt man eine Entschlussfähigkeit Gottes an, so könnte Gott doch nie anders bestimmen als wie er bestimmt hat, denn in der zur Vollkommenheit gehörenden Ewigkeit gibt es kein nach- noch vorher⁵⁾. Dann aber

1) Ethik I, Pr. XXXIV.

2) Ethik I, Pr. XVII, Sch.

3) Ebenda und Epistola LVI (olim LX).

4) Tract. theolog. polit., Cap. III. Vgl. auch dazu das ganze Cap. VI.

5) Ethik I, Pr. XXXIII, Sch. II. Genau den gleichen Beweis der Verträglichkeit nur des willenlosen Allmachtsbegriffs mit der Vollkommenheit bringt schon Tract. brev. I, Cap. IV.

bedingt ja auch die Verschiedenheit möglicher Beschlüsse einen anderen Verstand und Willen, d. h. ein anderes Wesen Gottes, was widersinnig ist. Auch hier wird in Uebereinstimmung mit dem »Handeln« und entgegengesetzt der »Freiheit« noch nicht von dem neuen — aller Werthung entkleideten — Vollkommenheitsbegriffe des Systems Gebrauch gemacht.

Aus alledem erhellt die vollständige Elimination des Wollens in jedem Sinne aus der Gottsubstanz und die Umdeutung ihrer Willenseigenschaften in bloßes Wirken oder Sein¹⁾. Stellt man sich einen Augenblick aus dem Rahmen des Systems heraus, so ist dies Ergebniss eigentlich schon mit dem pantheistischen Gottesbegriff Spinoza's unweigerlich gegeben. Denn sind Welt und Weltenlauf in der alleinigen Substanz — was die Art des Zeitverhältnisses und den Grad der Nothwendigkeit betrifft — ähnlich begriffen wie die mathematischen Lehrsätze in ihren Figuren, so ist für irgend ein Wollen weder Raum noch Bedürfniss. Die Absprechung hatte aber neben dem Willen auch den Verstand getroffen und beide wurden »ebenbürtig« und in gemeinsamer Behandlung (bis auf die kleine Schwankung S. 9) von der Substanz negirt.

Freilich ist Gott die ewig-wirkende Substanz und überfeine Ohren mögen in dieser Bestimmung einen leisen Willenston hindurchklingen hören. Spinoza ist es aber niemals in den Sinn gekommen, diesen energetischen Zug, der sein ganzes System beherrscht, nach Analogie des Willens zu denken: Die Substanz wirkt sich und die Welt; die Attribute wirken die unendlichen Modificationen; jeder Modus bewirkt einen anderen Modus²⁾; es ist auch nicht das kleinste Element in diesem Weltbild, das nicht irgendwie wirkend wäre; und eben deshalb steht Verstand und Wille sich auch darin noch gleich. Auch Erkennen ist Thätigkeit, sowie Begehren, aber das eine nur

1) Durch das Thema des theolog.-polit. Tractats werden noch zahlreiche andere Umdeutungen von Gottes Willenseigenschaften nöthig und vollführt: so Gottes Gebote als ewige Wahrheiten, göttliches Gesetz = Liebe zu Gott (Cap. IV), Erwählung durch Gott = Bestimmung der Dinge (Cap. III) u. s. w.

2) Das unklare Verhältniss verschiedener Causalitäten, zwischen Gott und Welt, den Attributen und den unendlichen Modificationen einerseits, den endlichen Dingen untereinander andererseits hat Camerer (a. a. O.) überzeugend nachgewiesen.

wirkende Kraft, das andere wollende. In diesem potentialen Zug liegt zugleich der Unterschied von dem Verhältniss zwischen Gott und Welt und den mathematischen Sätzen zu ihren Figuren.

Bis jetzt zeigt sich also der Gottesbegriff weder voluntaristisch noch intellectualistisch, wohl aber causal und logisch gefärbt.

Eine solche intellectualistische Färbung könnte man vielleicht schon eher in der Benennung des einen der erkennbaren Attribute sehen. Wie man auch diese Attribute in ihrer Stellung zum System gefasst wissen will, dass sie zur »natura naturans«, also in der Besprechung hierher, gehören, dafür bürgt der eigene Ausspruch Spinoza's¹⁾. Ausdehnung und geistiges Sein, *Extensio* und *Cogitatio*, so heißen die zwei auserwählten unter den unendlichen Wesenseigenschaften der Substanz. Man bezichtigt Spinoza stillschweigend einer *petitio principii*, die er nicht begeht, wenn man von vornherein *Cogitatio* mit: Denken wiedergibt. Denn alle Willensregungen, Gefühle und Leidenschaften fallen ja ebenso gut wie die Vorstellungen unter dies Attribut, sind *modi cogitandi*. Eine Definition ihres Oberbegriffes hat Spinoza in der »Ethik« nicht gegeben²⁾. Aber der aufgezählten Unterbegriffe halber ist es vorerst mit aller Vorsicht als »geistiges Sein« oder allenfalls mit dem — vielleicht etwas zu engen — Bewusstsein³⁾ zu übersetzen. Spinoza selbst würde zwar möglicher Weise gegen eine Vertauschung von Bewusstsein mit Denken nichts einzuwenden haben, da ihm ja alle geistigen Seinsarten mehr oder minder zu Vorstellungen oder deren Eigenschaften werden, aber es ist dies doch eben ein Ergebniss, nicht die Voraussetzung seiner Untersuchungen, darf demnach auch nicht schon in die der Ableitung zu Grunde liegenden Begriffe mit hineingedacht werden. Also zunächst stoßen die Attribute den Willen nicht so vollständig von sich ab, wie es ihre Namen zu künden scheinen. An zahlreichen Stellen wird Wille wie Verstand gleichgeordnet ein »modus cogitandi«

1) Ethik I, Pr. XXIX, Sch.

2) Diejenige aus den *Principia Cartesiana* gilt aber (obwohl sonst die Schrift nur mit äußerster Vorsicht zur Erklärung der »Ethik« ihres Mischcharakters wegen heranzuziehen ist) auch hier: *Cogitationis nomine complector omne id, quod in nobis est, ut cujus immediate conscii sumus.*

3) Windelband, *Gesch. d. Ph.* Freiburg 1892. S. 308.

genannt und das allumfassende Attribut des Bewusstseins nimmt beide in sich auf. Immerhin aber bleibt doch die Wahl des Namens, besser seine Uebernahme aus Descartes, für die Rangordnung von Wille und Verstand höchst bezeichnend; denn dass es eben das Wort »cogitatio« ist, das eine künstliche Erweiterung erfahren muss, und noch über die Willensseite des Bewusstseins ausgespannt wird, ist doch keine etwa nur durch Wortmangel erklärbare Thatsache. Und wäre sie dies, warum konnte nicht die entgegengesetzte terminologische Einseitigkeit begangen und das Attribut »voluntas« getauft werden? So weist denn, obwohl es nicht thunlich scheint, Cogitatio ohne weiteres mit Denken zu übersetzen, doch die Wahl des Namens eine intellectualistische Färbung der unmittelbaren Erfahrung auf und zeigt die Tonart an, in der gespielt wird. Von hier aus führt dann der Weg auch gleich in jenes Reich, in dem nun bewusste wie unbewusste Bevorzugung des Verstandes vor dem Willen ihre Freistätte haben, zur »natura naturata«.

B. Der Wille in der natura naturata.

Die Ausscheidung des Willens aus Gott und den Attributen weist dem Willen — wenn anders er überhaupt ein Dasein haben soll — seine Stellung im Reiche des Bewirkten oder der modi von selber an, und wiederum hat dieser sein Platz als unmittelbare Folge den Ausschluss aus der gesamten »wirkenden Natur«. So sind denn auch beide Ergebnisse in denselben Lehrsätzen abgehandelt, indem die auf Gott bezüglichen Folgen als die negativen Seiten der positiven Stellenanweisung des Willens in Corollarien sich angehängt finden. Sie sind uns schon oben begegnet. Hier interessirt uns nur der Inhalt der Lehrsätze selber, der einmal dem Willen seinen Platz im Weltenreich, dann aber auch das ihn beherrschende Gesetz verkündet. »Der Wille ist ein modus und gehört somit zur bewirkten Natur.« Der zweite Theil des Satzes folgt unmittelbar aus dem ersten; denn Reich der Modi und natura naturata sind Synonyma. Woraus aber folgt die Behauptung, der Wille sei ein Modus? Diese bedarf nach Spinoza keines Beweises; sie leuchtet von selbst ein; es heißt eben einfach: der Wille ist nur ein bestimmter modus des geistigen Seins wie der Verstand (voluntas certus tantum

cogitandi modus est sicuti intellectus)¹⁾; vom Verstande aber wird auch bloß ausgesagt: »unter Verstand verstehe ich nämlich nicht (wie von selber klar ist) das absolute geistige Sein, sondern nur einen bestimmten Modus dieses Bewusstseins« etc.²⁾. — Ist aber der Wille einmal zum modus erniedrigt, so folgt von selbst, dass er dem sie alle beherrschenden Naturgesetz der Causalität unerbittlich unterworfen ist, und dass also — ganz allgemein gesprochen — von einem freien Willen nicht die Rede sein kann. »Der Wille kann nicht eine freie Ursache genannt werden, sondern nur eine nothwendige«³⁾. Wir haben schon oben erwähnt, dass gar kein Grund vorliegt, den Willen hier in irgendwelcher Besonderheit, sei es als Bejahen oder Begehren, zu fassen, da der Beweis aus der Modalität für jede der beiden Seiten Gültigkeit hat. Wir haben hier vielmehr den allgemeinsten Beweis einer unbedingten Willensbestimmung vor uns; wie weit dieser für seine Unterbegriffe noch einmal im einzelnen geführt wird, und ob für jeden derselben, beschäftigt uns später. Dem metaphysisch-systematischen Beweis gegen die Willensfreiheit kommt nun noch nach der beliebten Methode Spinoza's die Aufdeckung der psychologischen Entstehung ihres Begriffs zu Hülfe. Dies Argument — obwohl für die heutige Auffassung das bei weitem bindendere — findet sich dem metaphysischen Geiste des Systems gemäß bezeichnender Weise nur in Anhängen und Scholien des Hauptwerks⁴⁾ zerstreut, aus welchen heraus wir es an diesen, als den ihm zukommenden Platz versetzen wollen. Es gehört hierher, denn es bezieht sich auf den Willen ganz allgemein und soll für das Bejahen (Urtheilen) wie für das Begehren schlüssig sein⁵⁾. Es gilt die Erklärung des Freiheitsbewusstseins⁶⁾. Dieses ist ein Vorurtheil

1) Ethik I, Pr. XXXII, Dem.

2) Ethik I, Pr. XXXI, Dem.

3) Ethik I, Pr. XXXII.

4) Ethik I, Appendix; II, Pr. XXXV, Sch.; III, Pr. II, Sch. Vgl. auch besonders Ep. LVIII (olim LXII).

5) Hauptsächlich angewandt findet es sich auf den Willen als Begehren, aber Eth. III, Pr. III, Sch. (Schluss) wird es ausdrücklich auf den Willen im Urtheil bezogen.

6) G. H. Jacobi (Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn) bringt die Erklärung Spinoza's auf die präzise Formel: ich denke was ich thue, aber ich thue nicht was ich denke (S. 29); überaus treffende Bemerkungen zur Willenslehre Spinoza's enthält der Brief an den holländischen

und ein Irrthum. Es muss aber nothwendig in den Menschen bestehen, da sie ihrer Willenshandlungen sich bewusst sind, und die Ursachen und Motive, welche sie dazu bestimmten, ihnen verborgen bleiben. So würde auch der fallende Stein — hätte er Bewusstsein — aus eigenem Antrieb zu fliegen meinen; das Kind glaubt freiwillig die Milch zu begehren, der Zornige die Rache, der Feige die Flucht u. s. w. Descartes hatte bekanntlich seinen Freiheitsbeweis auch psychologisch geführt und sich eben auf dieses Freiheitsbewusstsein gestützt. Nun analysirt Spinoza dieses selbst auf seine Beweiskräftigkeit hin: Ist nicht die Freiheitsgewissheit vielmehr ein Freiheitswahn? Und er fand, dass dem so wäre. Am interessantesten wird diese Argumentation im Schol. zur II. Prop. des III. Theils der »Ethik« beleuchtet; dort nämlich wird die psychologische Thatsache einer doppelten Willensauffassung bei den Menschen, der deterministischen und indeterministischen, als nothwendiges Gegenstück zur seelisch-körperlichen Natur aufgezeigt. Was unter dem Attribut des Geistes gefasst: Entschluss, heißt unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet: Bestimmung. Diese Gegensätze zwischen Physischem und Psychischem versöhnen sich erst in der metaphysischen — nach Spinoza einzig wahren — Weltbetrachtung, welche die Attribute und somit auch die Gegensätze ihrer Modi in eine höhere Einheit aufgehen lässt. Beide Ergebnisse aber, sowohl die Erfassung der »Voluntas« als modus, wie ihre strenge Necessitirung, sind, aus der Lehre Spinoza's heraus beurtheilt, ein-

Popular-Philosophen Hemsterhuys in der nämlichen Schrift. Das Bestehen eines Freiheitsbewusstseins hat von namhafteren Denkern wohl bloß Schopenhauer zu leugnen versucht; nach ihm sagt uns unser Selbstbewusstsein nur: »du kannst was du willst«, nicht aber, »du kannst wollen was du willst«, hierüber gibt er uns gar keine Auskunft. Hingegen führt er seinerseits einen empirisch-psychologischen Beweis gegen die Freiheit des Willens an: der Mensch rechne im praktischen Leben streng und dauernd mit der Necessitirung des Willens bei seinen Mitmenschen (Grundprobleme der Ethik. Frauenstädt, IV. Aufl., S. 14 ff. und S. 41). Umgekehrt haben gerade die Stärke des Freiheitsbewusstseins und ihr Conflict mit der Causalität vielleicht ihren schärfsten Ausdruck in einem Aphorismus Lichtenberg's erfahren: »Wir wissen mit weit mehr Deutlichkeit, dass unser Wille frei ist, als dass alles was geschieht eine Ursache haben müsse. Könnte man also nicht einmal das Argument umkehren und sagen: Unsere Begriffe von Ursache und Wirkung müssen sehr unrichtig sein, weil unser Wille nicht frei sein könnte, wenn sie richtig wären?« (Lichtenberg: Vermischte Schriften. Göttingen 1867. Bd. I, S. 70.)

wandsfrei. Denn obgleich für die modale Natur kein Beweis erbracht wird und nur ein »ut per se notum« die Thatsache feststellt, so ist diese doch ein unmittelbarer Abfluss aus den Grundbegriffen des Systems. War einmal ein allgemeines, unendliches, geistiges Sein als Attribut, d. h. als reale geistige Kraft, nicht als abstracter Oberbegriff vorangestellt, so mussten allerdings nothwendig Wille und Verstand als Daseinsarten oder Theilstücke dieses unendlichen Bewusstseins gedacht werden. Und ebenso mussten — war einmal für das gesammte Reich der Modi die Causalkette als Princip gefordert — Willkür und freier Wille von selber fallen.

Ganz anders aber steht es mit einer stillschweigenden Bevorzugung des Verstandes vor dem Wollen in der Behandlung von Sätzen und Beweisen, welche Bevorzugung keineswegs eine Folge der systematischen Voraussetzungen ist. In der 31. Proposition (Theil I), welche den Willen als einen Theil der »natura naturata« erklärt, findet sowohl in dem Lehrsatz selber, wie besonders aber im Beweis und im Scholion ein noch unberechtigter, weil unerwiesener Vortritt des Verstandes vor dem Willen statt. Heißt es doch: »der wirkliche Verstand, sei er nun endlich oder unendlich, wie auch Wille, Begehren, Liebe u. s. w. müssen zur bewirkten, nicht zur wirkenden Natur gerechnet werden«, und dann folgt der ganze Beweis für diese Eingliederung nur vom Verstande; der Wille ist hier bloß durch den Zusatz »wie auch die übrigen Modi des Bewusstseins« mit aufgenommen. Das ganze Scholion aber handelt gleichfalls allein vom Verstande, warum er »actu« genannt wäre, Wille und Gefühl ganz bei Seite lassend. Wesentlicheren Aufschluss oder besser Fingerzeig zum Aufschluss ergibt eine genauere vergleichende Durchforschung des Determinationsbeweises mit dem vorhergehenden Lehrsatz. Die Einordnung des Verstandes und Willens in die »natura naturata« nämlich hatte die Unendlichkeit des ersteren vorsichtig bejahend, die des Willens außer Acht lassend, behandelt: der wirkliche Verstand, mag er nun endlich oder unendlich sein, sowie Wille u. s. w. Bestimmtes ausgesagt ist zwar damit noch nicht, aber man erräth doch leicht, zumal wenn man den vorhergehenden Lehrsatz hinzunimmt, dass Spinoza jedenfalls einen unendlichen Verstand anerkennt, ist aber sehr im Zweifel, ob er auch einen unendlichen Willen wird zulassen wollen. Auf diesen spielt nun der Beweis der

allgemeinen Willensnecessitirung allerdings an, indem er auch einen angenommenen unendlichen Willen der Nothwendigkeit, besser dem Zwange unterwirft. Der entscheidende Ausdruck lautet: »Wird auch der Wille als unendlich angenommen u. s. w. (*quod si voluntas infinita supponatur*)« und: »wie immer er aber auch, als endlich oder unendlich, vorgestellt wird (*quocumque igitur modo, sive finita sive infinita concipiatur*), so erheischt er eine Ursache, von der er zum Dasein und Handeln bestimmt wird«. Man sieht: etwas gewisses lässt sich über den »unendlichen Willen« hier nicht ausmachen, da nur ein »angenommener« als necessitirt erwiesen wird. Damit aber richtet sich Spinoza offenbar gegen diejenigen Philosophen, welche, wie Descartes, ein unbegrenztes freies Wollen aufgestellt hatten. Auch das zweite Corollar hat diese leicht polemische Ader. Aber es zielt auf die Vertheidiger der göttlichen Willkür in jeder Gestalt ab. Es wird hier Wille und Verstand in das gleiche Verhältniss wie Ruhe und Bewegung zu Gott gesetzt, und da diese bekanntlich nach Spinoza unendlich sind, so könnte man aus dieser Prop. auch auf einen unendlichen Willen schließen. Aber das wäre übereilt. Denn es werden hier neben Ruhe und Bewegung zunächst auch noch die übrigen endlichen Dinge in der Natur (*reliqua naturalia*) genannt, dann aber ist es auch aus dem Sinn des Scholion ersichtlich, dass hier nur von einem supponirten unendlichen Willen die Rede zu sein braucht: »Und wenn auch aus einem gegebenen Willen oder Verstande unendliches folgt, so kann dennoch deswegen nicht mehr gesagt werden, Gott handle aus Willkür, als wegen der Folgen aus Bewegung und Ruhe (denn auch aus ihnen folgt unendlich vieles) gesagt werden kann, er handle aus Freiheit der Bewegung oder der Ruhe«. Es erhellt von selbst, dass der Nachdruck auf der negativen Seite der Folgesätze, nicht auf der positiven Annahme des hypothetischen Vordersatzes liegt. »Gott handelt unter keinen Umständen aus Willkür, selbst nicht unter Annahme eines unendlichen Willens« — das ist der einfache Sinn dieser Sätze.

So erhebt sich schon von der allgemeinen Versetzung des Willens unter die modi die Frage nach seinem besonderen Platz unter ihnen. Spinoza kennt ja bekanntlich unendlich-ewige und endlich-zeitliche Modi. Zu welchen von beiden gehört der Wille oder gehört er — wie der Verstand — zu beiden? Gibt es einen unendlichen und

endlichen Willen oder nur einen endlichen? Die Antwort, die uns die Sätze von dem Willen als *modus* und seiner strengen Determination mit ihren Beweisen kaum andeutungsweise geben konnten, erwarten wir von der Lehre über die unendlichen Modificationen selbst. Steigt man auf der Leiter spinozischer metaphysischer Begriffe von den Attributen um eine Stufe herunter, so gelangt man auf die gespaltene Sprosse (unmittelbarer und mittelbarer) unendlich-ewiger Modificationen. Sie bilden die geheimnissvolle Vermittelung der Einzeldinge mit ihren Attributen, geheimnissvoll — denn es ist aus dem gesamten Hauptwerk schlechterdings nicht zu ersehen, was Spinoza unter diesen unendlichen Modificationen eigentlich verstanden wissen wollte, und noch weniger, welche Begriffe durch die Zweitheilung bedingt wären. Trotzdem sind wir durch andere Aussprüche des Philosophen darüber voll orientirt. Schüler des Spinoza vermissten mit Recht irgendwelche Aufklärung des fraglichen Punktes in der »Ethik« selbst und wandten sich direct an den Meister mit der Bitte um Beispiele. Dieser antwortet denn auch ganz unzweideutig: »Beispiele für die unendlich-ewigen Modificationen, welche unmittelbar aus einem Attribut abfließen, seien im geistigen Sein der absolut unendliche Verstand (*intellectus absolute infinitus*), in der Ausdehnung Bewegung und Ruhe, mittelbar-ewige Modificationen, welche aus einer unmittelbaren entsprängen, sei die stets unveränderliche Gestalt des Universums (*facies totius universi*)«¹⁾. Wie man sich auch diese Antwort deuten mag, vom Willen steht nichts darin. Im Reiche der unendlichen Modificationen, der mittelbaren, wie der unmittelbaren, findet er keine Stelle. Wohl aber der Verstand. Und genau damit übereinkommend ist denn nicht nur jene Stelle im »kurzen Tractat«, wo gleichfalls nur Verstand und Bewegung als unendliche *modi* genannt werden²⁾, sondern auch der ganze Verlauf des Hauptwerks. Denn wohl ist in ihm dem unendlichen Verstande eine bedeutende Rolle zugebracht, ein unendlicher Wille als Thatsache aber tritt nirgends mehr auf. Und so bestätigt sich hier unsere Vermuthung, die von dem angenommenen unendlichen Willen aus angestellt worden.

Zwei Einwänden jedoch muss hier begegnet werden. Der erste

1) Ep. LXIII (olim LXV).

2) Tract. brev. I, Cap. IX (1).

ist ein terminologischer. Man könnte nämlich die Frage aufwerfen, ob nicht Spinoza den »Intellectus« ähnlich wie es bei der »Cogitatio« der Fall war, rein als Bewusstseinsbestimmtheit und ohne Sonderung des Vorstellenden vom wollenden Theile der Seele genommen habe. Doch ist dem nicht so. Ein solcher Gebrauch dieses Wortes ist bei seinen Vorgängern, denen er Wort und Bedeutung von »cogitatio« entlehnte, nicht zu finden; erkannte doch Descartes ausdrücklich Wille und Verstand als zwei getrennte Vermögen an! So hätte diese neue Terminologie irgend einer Rechtfertigung etwa in einer Definition dringend bedurft. Dann aber auch widerspricht dieser Annahme der gesammte Sprachgebrauch in Spinoza's Schriften, wo ja überall der Intellect die theoretische objective Seite des Seelenlebens bedeutet. Ein zweiter Einwand entnimmt sich der späteren Gleichung zwischen Wille und Verstand: Ist Wille und Verstand das Gleiche, so trifft eben alles vom Verstand Gesagte auch den Willen mit, von einer Bevorzugung des einen vor dem anderen kann nirgends die Rede sein; und ist z. B. der Verstand ein unendlicher Modus, so ist es auch der Wille. Diese Argumentation machte allerdings unsere ganze bisherige Untersuchung wie alle folgenden dieses Gebiets überflüssig. Aber es ist gerade die ungeheure Vieldeutigkeit der in Frage stehenden Gleichung, welche den Hauptgrund für solche Untersuchungen abgibt. Wie später erhellen wird, kann z. B. Spinoza von den beiden Hauptdeutungsmöglichkeiten: der gänzlichen Intellectualisirung des Willens oder der gänzlichen Voluntarisirung des Verstandes keine gemeint haben! Somit ist an eine Erklärung des Satzes nur höchst vorsichtig und nur unter genauester Kenntniss seiner Entwicklung heranzugehen. Eben deshalb hat ihn ja auch Spinoza — wohl nicht zufällig — an den Schluss der metaphysisch-erkenntnistheoretischen Theile gestellt. Deckten sich für ihn Wille und Intellect, wie etwa Reich der modi und natura naturata, oder wie zwei gleichbedeutende Worte verschiedener Sprachen, so hätte er dies in den Axiomen oder Definitionen zum Ausdruck gebracht, nicht aber den Verstand in den zwei ersten Theilen als etwas von den übrigen modi des Bewusstseins, wie »Wille, Begierde, Liebe« u. s. w. völlig getrenntes behandelt¹⁾. Es träfe also der gegen uns gerichtete

1) Ethik I, Pr. XXXI mit Dem.; II, Axiom III, Pr. XI mit Dem. u. a. m.

Vorwurf den Spinoza selbst und zwar — wenn man genau hinsieht — sämtliche Hauptbegriffe des Systems. So — um nur den wichtigsten heraus zu greifen — scheint der Ausdruck *Deus sive Natura* oder die Gleichung von Gott und Welt alle Trennung und somit jede Ausführung dieses Verhältnisses überflüssig zu machen. Die Wahrheit ist, dass gerade die Hauptgleichungen in Spinoza nur durch ihre Ableitung, d. h. nur als Ergebniss, nicht als Voraussetzung verständlich werden. Spinoza ist mit dem Gleichheitszeichen schon bei geringer Verwandtschaft der Dinge schnell bei der Hand und es bedarf der sorgfältigen Aufdeckung dieser Verwandtschaft, um aus der pantheistischen Verschmelzungstendenz Gesondertes und Selbiges herauszuschälen.

So bleibt bestehen, dass Spinoza den Willen nicht, wohl aber den Verstand zu den unendlichen Modificationen rechnet, welche unmittelbare Ergebnisse des Attributs »*cogitatio*« sind.

Aus Principien heraus ist bei der bisherigen grundsätzlichen Gleichordnung mit dem Verstande kein Grund dafür zu entnehmen und insofern stehen wir hier vor einer — im strengsten Sinne des Systems — unbewiesenen Annahme. Es muss dies um so ausdrücklicher betont werden, als gerade neuerdings ein unendlicher Wille als ewige Modification in die Darstellung des Spinozischen Systems Eingang gefunden hat und sogar der menschliche Wille seine Ableitung aus dem »unendlichen Willen« erfährt — wovon aber bei Spinoza nichts zu lesen steht. Bezeichnend genug wird denn auch das Verhältniss von Verstand und Wille in dieser 18 Seiten befassenden Wiedergabe mit keinem Worte¹⁾ erwähnt.

Ueber die Natur des unendlichen Verstandes erhalten wir nirgends ganz reine Auskunft. Zwar heißt es einmal: »der wirkliche endliche oder unendliche Verstand muss Gottes Attribute und Gottes

1) Rehmke: Grundriss der Gesch. d. Phil., S. 146: »Neben dem Erkennen hat der Mensch als endliches Bewusstsein oder denkendes Wesen das Streben oder Wollen, denn er muss als *modus* des unendlichen Denkens, welches als unendliche *modi* das unendliche Erkennen und Wollen hat, eben das Gleiche haben, nur in der Beschränkung, d. h. in endlicher Weise« (vgl auch S. 140, 143).

Affectionen begreifen und weiter nichts«, aber damit ist speciell für den unendlichen Verstand kein näheres Kriterium gewonnen. Wir werden ihn nun — unter Berücksichtigung einer späteren Stelle im 5. Theil — aufzufassen haben als die Summe all der ewigen Einzelintellecte. Alle Wesenheiten der Dinge sind ja nach Spinoza in gewissem Sinne außerzeitlich, d. h. ewig, und man hat insofern ein Recht, die Wesenheiten der Dinge im Sinne Spinoza's zu den ewigen Modificationen zu rechnen¹⁾. Dann würde die Summe dieser ewigen mittelbaren Verstandesmodi eben den unendlichen Verstand ergeben; so nimmt denn Spinoza auch wirklich auf den ersten Lehrsatz von den unendlich-ewigen Modificationen Bezug, wenn er gegen den Schluss des Hauptwerks schreibt: »hieraus und zugleich aus der 21. Proposition des 1. Theils (in der eben von den unendlichen Modificationen die Rede ist) und anderen erhellt, dass unsere Seele, soweit sie erkennt, ein ewiger Modus des Bewusstseins ist, der von einem anderen ewigen Modus des Bewusstseins bestimmt wird, und der wiederum von einem anderen, und so ins unendliche fort, sodass alle zusammen den ewigen und unendlichen Verstand Gottes ausmachen²⁾. Diese unendliche Summe kann aber nun nichts anderes sein, als was Spinoza sonst auch wohl »die Vorstellung, die Gott von sich selber hat«, nennt. »In Gott gibt es nothwendig eine Vorstellung (idea) sowohl von seinem Wesen, wie von dem, was aus seinem Wesen nothwendig folgt³⁾.« Diese ist einzig, da Gott einzig ist⁴⁾. Aus der nothwendigen Beschaffenheit dieser Vorstellung erhellt aber unmittelbar ihre rein theoretische Natur und somit auch der Ausschluss aller Willenselemente aus dem unendlichen Verstande und damit aus den unendlichen und ewigen Modificationen überhaupt. Denn trotz aller Vorsicht, mit der wir diese »Idea« als unmittelbare Ableitung aus dem allgemeinen Bewusstsein mit »Bewusstseinsbestimmtheit« wiedergeben mögen, so folgt doch ihre Auffassung rein als Vorstellung im streng Spinozischen Sinne aus zweierlei Gründen: Sie kann den Willen nicht einmal als

1) Camerer: Die Lehre Spinoza's, S. 26 ff.

2) Ethik V, Pr. XL, Sch.

3) Ethik II, Pr. III.

4) Ethik II, Pr. IV.

»Bejahung« enthalten (wie es sonst alle endlichen Vorstellungen thun, denn sie ist einzig und hat keine Eigenschaften, die sie bejahen könnte, und da sie als Selbstvorstellung Gottes Vollkommenheitsvorstellung ist, kann sie weder einen Gefühlston, der einen »Uebergang«, noch ein Begehren, das ein Entbehren voraussetzt, von sich gelten lassen. Man hat in dieser subjectiven Gottesvorstellung eine böse Inconsequenz zu der Lehre gesehen: Gott komme kein Verstand noch Wille zu; und auch der unendliche Verstand war ja von Spinoza ausdrücklich dem Reiche der Modi zugetheilt worden. Nun ist der bloße Ausdruck »Idea Dei« noch kein Gegenbeweis; denn der Spinozische Gott ist ja eben die alleine Substanz mit ihren beiden gegensätzlich-vereinten Seiten: »der eine« und »das all«, und so tritt er auch terminologisch in beiden getrennten Rollen unter demselben Namen auf. Aber allerdings legt die Aufstellung der Gottesvorstellung als einer einzigen, unter Berufung auf die Einzigkeit Gottes und das der Ableitung der »Idea Dei« unmittelbar folgende polemische Scholion, das ganz mit dem (engeren) substantiellen Gottesbegriff des 1. Theiles der »Ethik« arbeitet, die Vermuthung nahe, Spinoza habe hier — früheren Verwahrungen entgegen — die Gottesvorstellung, also auch den unendlichen Verstand in die »natura naturans« gewiesen. Diese Auffassung findet ihren festesten Anhalt an dem 8. Lehrsatz des 2. Theils und seinem Corollar, die noch an anderen Stellen uns begegnen werden¹⁾. Auch scheint die Einzigkeit dieser »Idea« nicht recht mit der behaupteten Zusammensetzung des unendlichen Verstandes aus den ewigen Wesenheiten endlicher Intellecte in Einklang zu bringen. Man müsste denn schon zu der freilich gleich räthselhaften Spaltung der Substanz in unendliche Attribute bei voller Wahrung ihrer Einheit als Analogie Zuflucht nehmen. Sieht man aber in dieser Gottesvorstellung eine Inconsequenz, so hat dies für die Willenslehre den Gewinn, dass sich dann die strengen Consequenzen der Verstandes- wie Willensnegation von Gott wohl auf jener, nicht aber auf dieser Seite durchbrochen zeigen und somit diese Inconsequenz dem Verstande und nicht dem Willen zu Liebe geschehen sei. Immerhin begeht man dabei den Fehler, natura naturans und naturata wie durch eine

1) S. 36.

Mauer getrennte Reiche zu behandeln; in Wahrheit verfließen ihre Grenzen und die unendlich-ewigen Modificationen stehen noch mit einem Fuße in der wirkenden Natur! Sind sie doch das vornehmste Product der Attribute, welche das Wesen Gottes sind, von ihnen unmittelbar hervorgetrieben. Aber dieses Hervortreiben ist doch mehr stetig-begrifflich und nicht »wie aus der Pistole geschossen« zu fassen¹⁾.

Wie man sich aber auch zu der Lehre von den unendlichen Modificationen stellen, ob man sie als »Kräfte« wie die Attribute oder als bloße unendliche Summe des Endlichen fassen, ob man die Wesenheiten der Dinge in ihnen begreifen möge oder nicht, und wie man auch ihre Schwierigkeiten im Einzelnen zu lösen versuche, Thatsache bleibt, dass der Wille nicht zu ihnen gehört. Und hierin liegt, da das Spinozische System, wissenschaftlich gefasst, doch eine strenge Ableitung aus obersten, von selbst einleuchtenden Gesetzen und Begriffen sein will, eine ganz ungerechtfertigte Bevorzugung des Verstandes, eine bewusste oder unbewusste intellectuelle Verfärbung, da die unendlichen Modificationen aus dem alles »Bewusstsein« (principiell) befassenden Attribut der »Cogitatio« genau so gut dem Willen wie dem Verstande offen stehen. So macht sich die Einseitigkeit des Namens bereits hier dem Sinne nach in dem vornehmsten Erzeugniss dieses Attributes geltend. Den Einwand von der Gleichheit von Wille und Verstand konnten wir aus principiellen Gründen als nicht hergehörig zurückweisen, ja die nothwendig zu denkende Elimination des Willens aus der »Idea Dei« oder dem

1) Busse (Zeitschrift für Phil. und phil. Kritik, Bd. 96, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinoza's) sucht die gleiche Schwierigkeit im »kurzen Tractat« zu heben, indem er zwischen »ewiger Idee der Essenzen« und »vollkommenem Denken der Existenzen« unterscheidet. Diese Ansicht, so sehr sie eine klare Weiterführung im Sinne Spinoza's sein mag, kann nicht für die »Ethik« Geltung haben. Denn der intellectus infinitus ist nach V, Pr. XL, Sch. durchaus die Summe ewiger Essenzen, nicht endlicher Vorstellungen. Dadurch, dass er aber ausdrücklich in dieser Eigenschaft infinitus intellectus Dei genannt wird, fällt er mit dem Selbstbewusstsein Gottes zusammen. Der Knoten besteht in Spinoza's System und ihn auflösen heißt dieses weiterbilden, aber nicht wiedergeben. Freudenthal (Zeitschrift für Phil. u. phil. Kritik, Bd. 108, Hft. II, Spinoza-studien, S. 248) verneint alle Schwierigkeit, indem er die ewige Vorstellung Gottes nicht als »substantiale Bestimmung« ansieht, wohl Ethik I, Pr. XXXI, nicht aber auch II, Pr. III mit Schol. herbeiziehend.

»intellectus infinitus« aufzeigen. So schließen sachlich-allgemeine wie sachlich-besondere Gründe, vorzüglich aber auch der Wortlaut der Antwort Spinoza's auf die Tschirnhausen'sche Frage hier allen Zweifel aus.

Steigt man von den unendlichen Modificationen, unter denen der Wille vergeblich gesucht wurde, um eine Stufe herab, so gelangt man wieder auf festen Boden — aus dem Himmel transcender Wesenheiten in das Reich der immanenten Dinge und geistigen Erlebnisse. Zwar wird der Eintritt nur mit zunehmender Entfernung von der Gottsubstanz erkaufte, aber dafür ein zuverlässigerer Freund — die Erfahrung — gewonnen. Hier trifft man keine selbstbewirkte, frei-nothwendige Ursache an, keine Attribute ohne Inhalt, keine reine Bewegung ohne Bewegtes, keinen ewigen Intellect, der nur ruhendes, einziges Selbstbewusstsein sei. Hier treten an Stelle der leeren nur als Kraft gedachten Ausdehnung ihre Verkörperungen, an Stelle des allgemeinen Bewusstseins die besonderen Bewusstseinsformen.

Für die Stellung des Willens in der Erfahrungswelt (Welt der endlichen modi) sind gleich die ersten Sätze des erkenntnistheoretischen Theils von wesentlicher, ja grundlegender Bedeutung. Dass trotz der Ueberschrift »über die Natur und den Ursprung der Seele« der Wille keinen Platz unter den vorangeschickten Definitionen erhielt, fand schon in den einleitenden Worten (S. 3) Erwähnung; und doch umfasst die »mens« des Spinoza neben den Vorstellungen auch Begehrungen und Gefühle. Darum geben wir sie auch von vornherein — ebenso vorsichtig wie die »cogitatio« als »Bewusstsein« — mit »Seele« wieder, weil das Wort Geist für manche bereits eine intellectualistische Schattirung aufweist. Verwickelter steht es mit der »Ideenlehre«. Gerade bei dem Terminus »idea« hat man in Deutung und Uebersetzung äußerst vorsichtig zu sein; wohl in mindestens fünf verschiedenen Bedeutungen¹⁾ tritt dies Wort im Verlauf der »Ethik« auf und gibt so wegen der Wichtigkeit seiner Begriffe Anlass zu den ärgsten Missverständnissen.

1) Idee: 1) als Bewusstseinsbestimmtheit, 2) als Vorstellung im weiteren Sinne (die imaginationes mit befassend), 3) als Vorstellung im engeren Sinne, 4) als Seele, 5) als Gottesselbstvorstellung.

Unter ihre allgemeinste Definition lassen sich freilich all die schwankenden Bedeutungen allenfalls unterbringen; denn nach ihr dürfte man, wie »Cogitatio« mit Bewusstsein und »mens« mit Seele, auch »idea« mit Bewusstseinsbestimmtheit wiedergeben. »Unter Idee verstehe ich die Auffassung der Seele (conceptus mentis), welche die Seele als bewusstes Ding (res cogitans) bildet. Ich sage lieber Auffassung (conceptus) wie Wahrnehmung (perceptio), weil das Wort Wahrnehmung ein Leiden der Seele durch das Object anzuzeigen scheint; aber Auffassung scheint eine Thätigkeit der Seele (actio mentis) auszudrücken¹⁾. Sie steht somit von vornherein Willens- und Verstandeselementen noch gleich unparteiisch gegenüber: denn mag das Wort »conceptus« auch stark nach »Begrifflichem« schmecken, und somit als eine »theoretische« Auffassung erscheinen, so kommt durch die angehängte Erklärung, in welcher sie als actives Element gegen die passive »perceptio« ausgespielt wird, ein energetisch-voluntaristischer Zug in sie hinein. Doch ist nicht zu übersehen, dass dieser Zug nicht vermöge der unmittelbar gefühlten Willensthätigkeit beim Denken (etwa der heutigen Apperception), sondern durch die Polemik gegen eine Wechselwirkung von Geist und Körper, also nur als Ausfluss der wirkenden Kraft des Attributs Bewusstsein der »Idea« beigelegt wird. Aber trotz aller Vorsicht, mit der man an dieser Stelle den Spinoza interpretiren mag, um ihn ja nicht einer »petitio principii« zu beschuldigen, wo er sie nicht begeht, bricht sich die theoretische Bedeutung der »Idea« immer kräftiger Bahn. Gleich die folgende Definition, welche von der »zureichenden Idee« handelt und diese als die innerlich bestimmte »wahre« (d. h. mit dem Object übereinstimmende) erklärt, lässt durch den Hinweis auf diese Uebereinstimmung mit dem Object keinen Zweifel, dass hier unter »Idea« Vorstellung gemeint ist. Vollends aber schlägt das 3. Axiom alle Bedenken nieder; denn es trennt die »Idea« von den fühlenden und wollenden Zuständen der Seele — wie immer man sie auch bezeichnen mag — ausdrücklich

1) Ethik II, Def. III mit Explic. cf. Principia Cartesiana (Pars I, Def. II), wo »Idea« als unmittelbares Bewusstsein definirt wird: *Idae nomine intelligo cuiuslibet cogitationis formam illam, per cuius immediatam perceptionem ipsius eiusdem cogitationis conscius sum.*

ab und legt ihr Verhältniss zu diesen fest: »Die Bewusstseinszustände wie Liebe, Begehren oder welche sonst noch mit dem Namen Gemüthsaffecte bezeichnet werden, gibt es nur, wenn in demselben Individuum die Idee des geliebten, ersehnten u. s. w. Gegenstandes besteht. Aber die Idee kann bestehen, wenn auch kein anderer Bewusstseinszustand gegeben ist.«

Zweierlei lehrt uns der Satz: die Abtrennung der »Idea« von den wollenden und fühlenden Zuständen der Seele als Vorstellung, und die principielle Unabhängigkeit dieser von jenen, wie die stete Gebundenheit jener an diese. Damit ist aber die Priorität der Vorstellung vor Gefühl und Wille aufgestellt¹⁾. Wo immer nun Spinoza den Ausdruck »idea« für die gesammten oder für nicht gegenständliche Bewusstseinszustände gebraucht, da wird bei der Deutung an dies Axiom zu erinnern sein. Wir sagten nur: hier werde der Satz von der Priorität der Vorstellungen aufgestellt; begründet wird er nicht. Es ist dies um so sonderbarer, als gerade von ihm aus die gesammte Stellung des Willens im Seelenleben zu beurtheilen ist. Denn wie sich noch zeigen wird, bleibt es ja nicht bei der »Priorität« der Vorstellungen. Auch kein Schein von Apriorität kann dem Satze diese Stellung als Axiom verschaffen, denn er ist ein reiner Erfahrungssatz ohne Beimischung logischer oder realer Grundgesetze. Wenn ich den Satz: Jede Veränderung hat eine Ursache oder den Satz der Identität als Axiom für die Erfahrungswelt unbewiesen voraussetze, so mag das angehen; wenn ich aber mit dem völlig nur der Erfahrung zu entlehnenden: »kein Gefühl und keine Willensregung ohne Vorstellung, wohl aber Vorstellung ohne Willen und Gefühl« das Gleiche thue, so ist dies einfach eine unbewiesene Behauptung. Es steht also die empirische Willenslehre Spinoza's von vornherein auf einem zweifel-

1) Vgl. die Lehre von der Priorität der Vorstellung im »Tract. brev.«, wo die Vorstellung die »vornehmste Wirkung des Bewusstseins« und die »allerunmittelbarste Modification des Bewusstseins« genannt wird (II, Cap. XIX [10], Anhang II [5]). Auch H. C. W. Sigwart (Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert, Tübingen 1839) hält das obige Axiom für einen für die ganze Psychologie und Ethik des Spinoza entscheidenden Satz.

haften, höchst anfechtbaren und unbewiesenen Erfahrungssatz.

Doch da es sich zunächst um die richtige Auffassung, nicht die Kritik desselben handelt, darf ein kleiner bezeichnender Zug nicht übergangen werden. Es finden sich unter den gegen die Vorstellungen als secundär abgewertheten Bewusstseinsarten wohl das Begehren (*cupiditas*) und die Affecte; der Wille als Bejahung, die eigentliche »*voluntas*«, fehlt. Es ist dies anzumerken, und findet seinen Grund in der Unanwendbarkeit des Axioms auf diese; sie nämlich ist — wie sich später herausstellt — gar kein selbständiger Modus neben der Vorstellung, sondern mit ihr wesensgleich; für sie gilt daher nicht der Satz, dass Vorstellungen bestünden, ohne dass sie zugleich mitgegeben wäre. So lehrreich, freilich auch be-
anstandbar, nun das fragliche 3. Axiom für die Willenslehre des Spinoza ist, so wenig ist aus den anderen beiden auf das Bewusstsein bezüglichen Nutzen zu ziehen. Der Satz: der Mensch hat Bewusstsein (*homo cogitat*) und die Uebertragung der Zweitheilung der Attribute auf die Modi in Körper und Bewusstseinsarten sind: das erste ein unangreifbares Erfahrungssaxiom, das zweite eine folgerichtige Conclusion aus den Grundbegriffen. Freilich bleibt diese Gegenüberstellung von Körper- und Bewusstseinszuständen nicht rein gewahrt.

Schon die Definitionsauswahl, welche von den endlichen Modi der Ausdehnung den ihnen allen gemeinsamen des Körpers, von denen des Bewusstseins nur die der »*Idea*« bringt, lässt vermuthen, auf welche Seite innerhalb des Seelenlebens die Wagschale in diesem Theile sich neigen wird. Vollends begründet aber wird die Vermuthung aus den allgemeinen Beziehungsgesetzen zwischen den Modi der einzelnen Attribute. In ihnen, ihrem Hauptgesetz, seinen Vor- und Nachläufern, macht sich eine unumschränkte, systematisch unbegründete Herrschaft intellectueller Elemente vor den übrigen Bewusstseinszuständen geltend. Gleich die einleitenden Sätze zu der berühmten Proposition vom psychophysischen Parallelismus stellen »*ideae*« und »*ideata*« im Sinne von »*modi cogitandi*« und »*res quae modi non sunt cogitandi*« gegenüber. Der eine (Pr. 5) stellt jedes Causalverhältniss von Vorstellung und Vor-
gestelltem in Abrede, während doch in dieser allgemeinen Fassung

Körperliches und Geistiges oder Seelisches zu stehen hätte; der andere (Pr. 6) bringt die positive Kehrseite und weist jedem Modus seine Ursache innerhalb des Bereichs seines Attributs an; das Corollar aber folgert in intellectualistischer Umdeutung, dass das wirkliche Dasein der Dinge, welche nicht Bewusstseinsbestimmtheiten sind (*quae modi non sunt cogitandi*) nicht deshalb aus der Natur Gottes folge, weil er die Dinge früher erkannt hat, »sondern (vermöge der Umsetzung von »*modi cogitandi*« in »*ideae*« und »*res quae modi non sunt cogitandi*« in *ideata*) auf gleiche Weise und mit derselben Nothwendigkeit führen und werden erschlossen die vorgestellten Dinge (*res ideata*) aus ihren Attributen, wie nach meiner Erklärung die Vorstellungen (*ideae*) aus dem Attribute Bewusstsein folgen.« Wir haben den Satz in aller Ausführlichkeit wiedergegeben, weil er wie kein anderer diese stillschweigende Bevorzugung intellectueller Elemente in der Form logisch richtiger, aber die Werthung still verschiebender Einsetzungen von Speciellerem für Allgemeines darzuthun geeignet ist¹⁾. Und nun folgt der berühmte Satz vom Parallelismus: »die Ordnung und Verbindung der Vorstellungen ist die gleiche wie die Ordnung und Verbindung der Dinge«. Es stehen sich also gegenüber »*ideae*« und »*res*« oder, wenn wir ihre metaphysischen Formeln einmal einsetzen, gewisse Modi des Bewusstseins und alle Modi der Ausdehnung²⁾. Der Beweis stützt sich auf das im Bereiche beider Attribute herrschende Gesetz der Causalität³⁾ und auf das Zusammenfallen beider Attribute in der einen Substanz. Aber es gilt ja eben das Causalgesetz (nach I, Pr. 28) für alle Modi überhaupt, also für die vorstellenden Bewusstseinsmodi ebenso gut wie für die wollenden und fühlenden; und das Geltungsgebiet des zweiten Beweises erstreckt sich doch erst

1) Dass auch die umgekehrte unlogische Vertauschung von Speciellem mit Allgemeinem bei der Behandlung vorliegender Fragen von Spinoza begangen wird, wird sich später zeigen.

2) Es ist klar, dass hier unter »*res*« alles Körperliche verstanden ist, da die Ideen, die sonst manchmal mit unter diesen Terminus fallen, hier natürlich nicht gemeint sein können.

3) Dass dieser Beweis übrigens nichts beweist, hat v. Kirchmann (Erltrg. S. 53—54) bereits richtig hervorgehoben; denn das gleiche Gesetz in beiden Reichen beweist nichts für die Deckung ihrer einzelnen Glieder.

recht über alle Bewusstseinsarten, denn Begehrungen und Affecte fallen laut ausdrücklichen und wiederholten Erklärungen unter das Attribut: Bewusstsein. Diese einseitige Beschränkung bei der Aufstellung der Correspondenz erhellt nun noch deutlicher aus dem Scholion, aus welchem aufs evidenteste die Proportion zu entnehmen ist: *substantia cogitans: substantia extensa = modus extensionis: idea modi*, und es nimmt somit unvermerkt das von vornherein nur dem Namen nach intellectuelle Attribut allmählich und ohne zwingende systematische Gründe einen vorwiegend theoretischen Inhalt an. Auch der die allgemeinen Beziehungen der attributverschiedenen Modi abschließende und sich dem besprochenen Scholion eng anschließende Lehrsatz behält die Gegenüberstellung von Dingen und Vorstellungen in gleicher Weise bei; er trägt, wollen wir aus der dunklen Fassung einen klaren Sinn herausschälen, den Gedanken vor: dass das Verhältniss der Vorstellungen zu ihrem Attribut (dem unendlichen geistigen Sein) analog sei dem Verhältniss der einzelnen körperlichen Dinge zu ihrem Attribute (der Ausdehnung); daraus wird im Corollar gefolgert: dass einem wirklich dauernden Sein eines Gegenstandes auch ein wirklich dauerndes Sein der entsprechenden Vorstellung und der bloß begrifflichen Dauer eines Dinges (insofern es als möglicher Modus der Ausdehnung gefasst ist) eine bloß begriffliche Realität der Vorstellung (insofern sie nur ein möglicher Modus des geistigen Seins ist) zur Seite gehe¹⁾.

1) Spinoza kennt bekanntlich zwei Arten der Existenz: die zeitliche Dauer und das ewige zeitlose Sein. Es könnte nach der angeführten Prop. nun fast den Anschein haben, als ob zur Dauerexistenz noch etwas besonderes zu der bloß begrifflichen hinzukäme, sie gleichsam etwas vor ihr voraus habe. Das ist aber nicht Spinoza's Ansicht. Dauer ist vielmehr eine Einschränkung des ewigen Seins, eine »determinatio«, und man hat sie sogar etwas übertrieben, aber nicht unzutreffend, »eine besondere, gleichsam verzerrte und karrierte Form der absoluten ewigen Existenz« genannt (Busse: Die Begriffe *essentia* und *existentia* bei Spinoza, Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Phil., Bd. X). Sie kommt den endlichen Modi, das ewige Sein Attributen und Substanz zu. Als Organ in der menschlichen Erkenntniss entspricht der Dauer die »*imaginatio*«, dem ewigen Sein die »*ratio*« und die »*scientia intuitiva*«. Feuerbach (Werke, Bd. IV, Gesch. der neueren Phil., § 91) glaubt daher den endlichen Dingen überhaupt die Existenz absprechen zu dürfen (»denn die wahre Existenz ist erst Existenz«) und begründet darauf seine eigenthümliche Auffassung vom Wesen des Endlichen, worin er mit Sigwart (Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartes. Phil.,

Bezeichnender Weise aber ist für das Attribut des Bewusstseins hier die unendliche Idee Gottes gesetzt, die in der Summe aller endlichen Vorstellungen weit eher restlos aufgeht als das geistige Sein oder die »Cogitatio«; hier findet auch die Auffassung: die Gottesvorstellung zur *natura naturans* zu rechnen, ihre festeste Stütze¹⁾. Das Beispiel im Scholion aber, das zur Erläuterung des Satzes die unendlich vielen im Kreis *implicite* enthaltenen Rechtecke und ihre Ideen zweien wirklich eingezeichneten und deren Vorstellungen gegenüberstellt, lässt den theoretischen Gebrauch des Terminus »idea« an diesen Stellen außer Zweifel. Zu dieser noch ungerechtfertigten Intellectualisirung der Bewusstseinsvorgänge gehört auch die Correlation der Worte »formaliter« und »objective« (z. B. Pr. 7, Coroll.), wo letzteres von rechtswegen alles, was wir *subjectiv* nennen, umfassen sollte und umfasst, in seinem Ursprung aber doch zu deutlich auf ein gegenständliches Erkennen in vorstellender Form hinweist.

Es erhebt sich die Frage: wie ist diese willkürliche, durch die *subjective* Tendenz des Autors bedingte Intellectualisirung der vorliegenden Stufe (gesetzmäßiger Beziehungen zwischen den *Modi* getrennter Attribute) klar und bestimmt, aber doch vorsichtig und dem Sinne des Systems gemäß zu formuliren? Einfach der Gegenüberstellung aller Ausdehnungsbesonderheiten und einer Bewusstseinsart zu entnehmen: alle Gefühle und Willensregungen wären — ohne dass ein Wort davon gefallen — in Verstandesthätigkeiten rein aufgelöst, geht nicht an. Eine solche gewaltsame und unbewiesene Identificirung »auf einen Hieb« ist von vornherein bei des Philosophen Denkart auszuschließen. Ebensowenig lässt sich aber an der Thatsache der Vernachlässigung von Wille und Gefühl und zwar einer vom bis dahin vorgetragenen System ungeforderten, achtlos vorübergehen. Es wird hier einmal, was keineswegs stets der Fall, die

S. 127 ff.) und Erdmann (Die Grundbegriffe des Spinozismus, S. 132 ff.), alle drei aber mit G. H. Jacobi (Ueber die Lehre des Spinozismus in Briefen an Mos. Mendelssohn, S. 14) übereinkommen. Camerer (Die Lehre Spinoza's, S. 31 ff.) spricht auch den Wesenheiten der Einzeldinge die uneingeschränkt ewige Existenz zu, desgleichen Busse in der erwähnten Abhandlung. Spinoza selbst gibt über die verschiedenen Daseinsarten ausdrückliche Auskunft: Ethik I, Def. VIII, II, Pr. VIII, Coroll. u. Schol., Pr. XLV, Schol. Epist. XII (olim XXIX).

1) Siehe oben S. 28 ff.

Wahrheit in der Mitte liegen, und der gethane Schritt etwa so zu fassen sein: aus der unbewiesenen, aber immerhin als Axiom aufgestellten Priorität der Vorstellung vor Gefühl und Wille ist ebenso unbewiesen aber stillschweigend eine Repräsentation der Vorstellung für sämtliche Bewusstseinszustände geworden.

So bleibt der Einklang mit dem Axiom durch die berücksichtigte Trennung von Vorstellung und Wille — Gefühl gewahrt, zugleich aber ist die auch dort behauptete Gemeinsamkeit beider um einen Schritt bestimmter geworden und weiter geführt. Denn die Erfassung von der Vorstellung als der Stellvertreterin aller übrigen Bewusstseinsarten mag zunächst als harmloses »pars pro toto« erscheinen, gibt aber ihre Bedeutung durch die nachsichziehenden Folgen bald zu erkennen.

Zwei Einwänden aber ist hier zu begegnen. Der erste gibt uns zu, dass die Sätze über die allgemeinsten Beziehungen zwischen den Modi durchaus für alle Modi des Bewusstseins wie der Ausdehnung zu gelten hätten, aber er leugnet jedwede Beschränkung in den Sätzen; man müsse nur das Wort »idea« nicht mit »Vorstellung« wiedergeben, sondern mit »Bewusstheit« oder »geistigem«, oder »seelischem Zustand«; dann gäbe es dort weder stillschweigende Intellectualisirung noch sonst irgendwelche Schwierigkeit; die Prop. 7 in diesem Sinne übersetzt lautet dann etwa: Die Ordnung und Verbindung geistiger und körperlicher Zustände ist die gleiche. So wird alle Zuflucht zu einer Stellvertretungsauslegung überflüssig gemacht. Auch der Sprachgebrauch an späteren Stellen spreche dafür; nenne doch Spinoza die Affecte einigemale, ja das Begehren selbst eine Idee! — Der Einwand hat Recht, wenn er die metaphysische Gültigkeit des Parallelismus neben der erkenntnistheoretischen betont; thatsächlich entsprechen ja bei Spinoza im Princip körperliche und geistige Vorgänge sich durchgängig, und jedem Affect und jedem Begehren geht ebensogut eine körperliche Veränderung zur Seite, wie den Vorstellungen; gerade weil dies der Fall ist, hatten wir ja auch die Vorstellung hier nicht als die — durch Identität — alle übrigen Bewusstseinsmodi befassende, sondern nur als die Stellvertreterin der übrigen erklärt; aber Unrecht hat der Einwand, wenn er auch von solcher Stellvertretung nichts wissen will, vielmehr die

Gegenüberstellung von Ideen und dem Inbegriff aller ausgedehnten Modi ganz natürlich findet. Denn »Idee« hier mit »Bewusstheit« wiederzugeben, geht deshalb nicht an, weil ihre Andersartigkeit von Wille und Gefühl in Axiom 3 ausdrücklich betont war, und es doch wahrlich mehr wie eine Laxheit der Terminologie voraussetzen hieße, Spinoza habe den Inhalt dieses Axioms in Sätzen, welche eine Seite später auf dieses folgen, bereits vergessen! Noch weniger stichhaltig ist der andere Grund, welcher auf eine bisweilige Terminologie an späterem Orte hinweist, als wo die Leidenschaften gelegentlich als »Ideen« auftreten; denn es scheint immer bedenklich, in einem synthetisch aufgebauten Systeme von dem erworbenen Gebrauch eines Terminus auf die Deutung des Wortes an früheren Stellen zurückzuschließen. Wir, die wir dazu halten, dass gerade die systematische Entwicklung der Begriffe in Spinoza's Ethik diese Begriffe selbst am hellsten erleuchtet, hoffen tiefer in den Ausdruck: Affect-Idee vom erkenntnistheoretischen Theile aus, wie in die »Ideen« dieses von jenem Ausdrucke aus zu dringen. Im allgemeinen betonen wir aber hier gleich noch einmal¹⁾: nimmt man die Gleichungen in Spinoza's Werken alle wörtlich und als congruierende Begriffe, so ist jede wissenschaftliche Besprechung des Systems unmöglich gemacht. Die Ansicht der Gegner hat aber noch die Schwierigkeit, dass sie die plötzliche Umformung des metaphysischen Parallelismus zum erkenntnistheoretischen noch räthselhafter macht, als sie schon ist. Darin ist sie das Gegenstück eines zweiten Bedenkens, welches das »Problem« gleichfalls umgehen zu können meint.

Es fasst — dem vorigen entgegen — die Ideen durchaus nicht allgemein als Bewusstseinsbestimmtheiten, sondern schlechthin als rein intellectuelle Processe, eben als Vorstellungen; dies kann nämlich geschehen und alle Schwierigkeiten sind gehoben, wenn man den fraglichen Sätzen einen ausschließlich erkenntnistheoretischen Inhalt unterlegt; sind sie doch gleichsam die allgemeinsten erkenntnistheoretischen Reflexionen, welche zu dem specielleren, menschlichen Erkenntnisproblem hinüberleiten! In einem Punkte hat auch diese Meinung Recht. Es gelten diese Sätze auch, aber nicht nur

1) Siehe S. 25 u. 26.

erkenntnisstheoretisch. So weist das erläuternde Beispiel vom Kreise und seiner Vorstellung: als ein und desselben unter verschiedenen Attributen begriffenen Dinges im Scholion zum 7. Lehrsatz zweifellos auf eine erkenntnisstheoretische Fassung hin. Ueberdies bildet der Satz ja die Grundlage der gesamten Spinozischen Erkenntnislehre. Die rein erkenntnisstheoretische Deutung des Parallelismus jedoch scheitert an seinen Beweisen; diese greifen weit über das erkenntniskritische Gebiet hinaus und in das metaphysische hinein. Ja, man darf sagen: gerade die dem System wesentlichsten metaphysischen Grundvoraussetzungen vermitteln den Beweis. Steht und fällt doch der gesamte Bau mit dem Causalgesetz und dem Substanzbegriff. Und eben diese sind es wiederum, welche den Parallelismus begründen. Dass die nach rück- und vorwärts den 7. Lehrsatz einschließenden Propositionen gleichfalls rein erkenntnisstheoretische Reflexionen übersteigen, ist offenbar. Auch die unmittelbare Ableitung des Corollars aus dem 7. Lehrsatz, welches die Bewusstseinsmacht Gottes = seiner wirkenden Kraft folgert, weist jede rein erkenntnisstheoretische Auffassung von sich. Vollends unerklärlich wäre dann auch die Berufung Spinoza's bei der Ableitung des dynamischen Parallelismus (Kraftsteigerung im Körper = Kraftsteigerung in der Seele) auf diesen 7. Lehrsatz¹⁾. Es hilft auch nichts, den metaphysischen Sinn als eine Consequenz des Systems zuzugeben, aber den rein erkenntniskritischen Zweck zu betonen. Denn es ist zwar die nächste Absicht des Lehrsatzes, eine Grundlage für das Verhältniss von Körperlichem und Geistigem im Menschen zu schaffen, aber dieses webt sich ebenfalls aus erkenntnisstheoretischen und metaphysischen Fäden zusammen. »Der Leib ist das Vorstellungsobject der Seele« (erkenntnisstheoretische Seite) und: »die Vorstellung des Leibes ist seine Seele« (metaphysische Seite) sind beides Folgesätze des Parallelismus.

Vereinigt man das Richtige beider Anschauungen, einmal, dass der Parallelismus auch metaphysisch, und dann, dass er auch erkenntnisstheoretisch gefasst sein will, so findet sich die psychologische Erklärung dieses sonderbaren Verhältnisses eben nur in der Wahl der Vorstellung als Stellvertreterin aller Bewusstseinsmodi;

1) Ethik: Pars III, Pr. II, Sch.

denn so rückte sie von selbst immer mehr in den Vordergrund und es konnte nun auch Erkenntnistheoretisches als Repräsentation für Metaphysisches treten. Durch diese Willens- und Gefühlsvernachlässigung und intellectualistische Willkür kam es mit zu jener kaum entwirrbaren Verschlingung metaphysischer und erkenntnistheoretischer Elemente, welche nicht nur das Verständniss, sondern auch die eindeutige Klarheit der Spinozischen Erkenntnislehre so schwer geschädigt hat¹⁾. Damit aber weist die allgemeine Stellung des Willens in der »natura naturata« schon in die menschliche Erkenntnislehre hinüber.

II. Der Wille im Menschen.

A. In der Erkenntniss.

Die Gleichung, mit welcher die menschliche Erkenntnislehre des Spinoza steht und fällt, ist der Zahl ihrer Glieder nach einfach genug: Die Seele ist die Vorstellung ihres Körpers — mens = idea corporis. Dennoch bedarf gerade sie vor allem der Deutung aus ihrer Entwicklung. Zumal für die Willenstheorie. Aus dem Zusammenhang genommen und beurtheilt, weist sie von vornherein einen Supra-Intellectualismus auf, der doch im Vorhergehenden in dieser extremen Form noch nirgends anzutreffen war; sieht man näher hin, so bleibt ein gut Theil davon bestehen, nur verständlicher durch die Aufzeigung seiner Vorbedingungen, ein anderer Theil ruht auf ungenauer Ausdrucksweise. Nur höchst vorsichtig und mit fast noch größerem Scharfsinn als gewöhnlich nähert sich Spinoza der gewichtigen Formel. Der Weg, den er einzuschlagen hatte, wollte er der deductiven Methode und dem Sinne

1) Vgl. Höffding: Gesch. der Phil., Bd. I, S. 348 und 579. Auch Höffding sieht hier eine Vermengung »psychophysischer und erkenntnistheoretischer Identität«; wenn er aber behauptet, diese werde durch den Ausdruck der Seele als »idea corporis« begünstigt, so ist hinzuzufügen, dass dieser Ausdruck selbst schon ein Product dieser Verwechslung sei.

des Systems treu bleiben, ist klar. Ehe an das Verhältniss der menschlichen Seele zu ihrem Leibe gegangen wurde, musste die Relation zwischen Seele und Körper in Gott¹⁾ festgelegt und daraus ihr Beziehungsgesetz in den einzelnen Modi, von ihm aus dasjenige im Menschen erschlossen werden. Etwa so:

Jedem Körper entspricht ein Geistiges, oder (durch die kraft der repräsentativen Bedeutung der »Idea« mögliche Umsetzung von Metaphysik in Erkenntnistheorie) jedem Gegenstand eine Vorstellung in Gott. Von allen Zuständen dieses Körperlichen muss Gott Kenntniss haben, insofern er die Vorstellung dieses — aber auch nur dieses — Gegenstandes hat (Pr. IX). Insofern aber Gott die Vorstellung nur eines Gegenstandes hat, macht er die Seele dieses Gegenstandes aus. Da Gott als Träger des unendlichen Attributs Bewusstsein von jedem Gegenstand eine Vorstellung haben muss, so folgt unmittelbar die Allbeseelung der Natur, und weiter, dass die Seele von allen Zuständen ihres Körpers Kenntniss haben muss. Da nun der menschliche Leib als endliches und begrenztes körperliches Wesen mit zu den »Gegenständen« rechnet, kommt auch ihm eine Seele (als Vorstellung in Gott) nothwendig zu. Damit wäre dann die menschliche Seele auf eine Vorstellung in Gott, also auf eine Vorstellung zurückgeführt. Dass sie nun die Vorstellung ihres Leibes ist, beweist sich leicht daraus, dass wir thatsächlich und erfahrungsmäßig (nach Spinoza) Vorstellungen nur von den Zuständen unseres Körpers haben, und da zwischen Dingen und Vorstellungen der deckende Parallelismus der Reihen besteht, ist die menschliche Seele die Vorstellung ihres Körpers. *Mens humana = idea corporis humani*.

So etwa müsste Spinoza, wenn er auch hier die deductiv-synthetische Methode streng innegehalten hätte, den Beweis geführt haben²⁾. Aber er führt ihn anders. Nicht ohne Grund. Denn wenn er die

1) »Gott« natürlich im weitesten Sinne genommen; denn dass der Gott-Substanz selbst kein Leib und keine Seele zukommt, ist selbstverständlich; aber da Gott in allem und alles in Gott ist, muss auch alles auf ihn bezogen werden können und wird auf ihn bezogen.

2) Bezeichnender Weise haben denn auch einige das System in dieser Reihenfolge dargestellt; so Kuno Fischer (Descartes und seine Schule, Bd. II, S. 398 ff.); Feuerbach (Werke, Bd. IV, § 92); Rehmke (Gesch. d. Phil., S. 142—143).

Beschaffenheit der menschlichen Seele und ihr Verhältniss zum Leibe rein aus Principien ableiten will, so setzt er sich damit zum ersten Male einer genauen Controlle durch die Erfahrung aus. Wir alle haben thatsächlich Bewusstsein, erleben selbst unsere inneren seelischen Vorgänge, haben unmittelbare Kenntniss ihrer Beziehungen zum Körper, und wir können auch auf die Beschaffenheit der Seelen anderer Geschöpfe nur nach Analogie mit der eigenen Seele Schlüsse machen. Dieser Controlle durch die Erfahrung, die ein jeder am eigenen Selbst vornehmen konnte, musste Spinoza Rechnung tragen, und daher sind seine Beweise auf diesem Punkte eine Verschlingung metaphysischer Ableitungen (wie sie etwa die obige Skizze gab) und empirischer Betrachtungen. Diese Verwebung wird erleichtert durch die uns schon von der Repräsentation der Vorstellung her bekannte Ermöglichung einer Vertauschung psychophysischer und erkenntnistheoretischer Elemente.

Aus der unmittelbarsten Erfahrung erhebt sich gegen den Satz: »Gott ist die Seele eines Dinges, insofern er die Vorstellung dieses Dinges hat«, wenn diese Definition nicht rein formal und als fingirte Wortcombination, sondern als Widerspiegelung des wirklichen Seelenbegriffs will aufgefasst sein, von selber die Frage: ist denn unsere Seele (denn nur aus ihr können wir den Begriff der Seele abstrahiren) wirklich die Vorstellung eines Objects? Zur Beruhigung dieses aufsteigenden Zweifels und zur empirischen Zurückführung der Seele auf eine solche Vorstellung streut Spinoza in den metaphysischen Beweis den empirischen ein in dem bedeutsamen XI. Lehrsatz, welcher besagt, dass das erste, was das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmache, nichts anderes sei, wie die Vorstellung eines wirklich existirenden Dinges; gelingt es ihm, das zu beweisen, so ist die menschliche Seele als »Vorstellung« ein Theil des unendlichen Intellects, und Gott macht also, insofern er die Vorstellung eines Dinges hat, wirklich — zum Theil wenigstens — dessen Seele aus. Dass das Object der Seele der Körper ist, ergibt dann die thatsächliche Erfahrung vom Vorstellen seiner Zustände bezogen auf den metaphysischen Satz des Parallelismus.

Dann droht dem metaphysischen neuen Resultate von der empirischen Prüfung aus also keine Gefahr mehr. So kann denn auch

weiter mit Bezugnahme auf das erfahrungsmäßig erwiesene Verhältniss von menschlicher Seele zu menschlichem Leibe durch Analogie auf die Allbeseelung der Natur geschlossen werden¹⁾. Dies geschieht und die obige Darstellung ist der thatsächliche wesentliche Ideengang vom Corollar der IX. Prop. bis zum Schol. d. Prop. XIII.

Will man in dem vorangeschickten metaphysischen Theil des Beweises von der Seele als Körpervorstellung einer fortschreitenden Intellectualisirung nachspüren, so gilt es, genau seinen Sinn zu ermitteln: »Was in einem einzelnen Gegenstand (in singulari objecto) irgend einer Vorstellung sich zuträgt (contingit), davon hat Gott

1) Dies hier empirisch gewonnene Ergebniss wäre schon Voraussetzung für die reine metaphysische Ableitung des Verhältnisses von Seele und Leib. Sondert man die bei Spinoza verknüpften metaphysischen und empirischen Fäden, so erhält man folgendes Bild:

Metaphysischer Beweis.

Prämissen:

- 1) Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.
- 2) In Deo dantur necessario ideae omnium rerum.
- 3) Quidquid in cuiuscumque singulari objecti idea contingit, eius datur in Deo cognitio quatenus tantum eiusdem objecti ideam habet (1).
- 4) Deus quatenus alicuius objecti ideam habet mentem eiusdem objecti constituit.

Consequenzen:

- α) Omnia animata sunt (2, 4).
- β) Homo animatus est (2, 4).
- γ) Mens humana idea est (4).
- δ) Quidquid in objecto ideae humanam mentem constituentis contingit eius rei dabitur necessario in mente idea (2, 4).
- ε) Objectum humanae mentis est corpus (1).

Empirischer Beweis.

Prämissen:

- a) Idea est natura prior reliquis modis cogitandi.
- b) Mens humana modus cogitandi est.
- c) Ideas affectionum corporis habemus.

Consequenzen:

- α_1) Essentia humanae mentis est idea (a, b).
- β_1) Objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus (c).
- γ_1) Mens humana pars est intellectus infiniti (α).
- δ_1) Omnia animata sunt (β_1).
- ε_1) Deus, quatenus alicuius objecti ideam habet, mentem objecti constituit (δ_1 , γ_1).

Kenntniss (cognitio), sofern er nur die Vorstellung eben dieses Gegenstandes hat.« Zunächst ein terminologisches Bedenken. Kenntniss (cognitio) gebraucht Spinoza hier, wie auch sonst oft, gleichbedeutend mit Vorstellung (idea). Im Beweise des Satzes steht in dem ersten Gliede »idea«, das durch ein »ergo« vermittelte zweite setzt dafür »cognitio« ein. Eigentlich und streng genommen anticipirt der Satz die Individuumslehre Spinoza's. Denn entkleidet man ihn seines theologischen Charakters und behält nur das rein Metaphysische übrig, so besagt er: was in einer Einheit dinglicher Elemente vor sich geht, dem müssen in der entsprechenden geistigen Einheit Veränderungen entsprechen. Wie sollte sonst wohl in »Gottes« Vorstellung eines Gegenstandes eine Vorstellung von dessen Zuständen bestehen? Dazu muss doch diese erste Vorstellung ein Zusammengesetztes und ihr Gegenstand kraft des Parallelismus also gleichfalls ein Zusammengesetztes sein. Wirklich erklärt ja auch Spinoza an späterer Stelle, wie ein Compositum vieler Körper dennoch ein Ding, oder, wie er sich ausdrückt, ein Individuum genannt werden könne¹⁾, während er die entsprechenden Vorstellungscumplexe in gleicher Weise als Einheit behandelt, aber die Angabe des einenden Bandes vermissen lässt. Dies vorausgesetzt, scheint das metaphysische Stück Beweis, das dem empirischen vorangeht, nichts zu sein, als die besondere Fassung des allgemeinen Parallelitätsprincips; entsprachen sich dort Seelenindividuen und Körperindividuen, so hier die in beiden vertretenen Elemente und deren Zustände. Erst war ja schon dort das Seelenindividuum durch die repräsentative Rolle der »Idee« als Vorstellungsindividuum aufgetreten, aber die in der reinen Principienlehre verhältnissmäßig harmlos scheinende erkenntnistheoretische Schwankung wird nun in ihrer speciellen Anwendung auf erkennende Subjecte und erkannte Objecte verhängnissvoll. Denn soll es von allen Zuständen eines Dinges in der entsprechenden Gesamtvorstellung Sondervorstellungen geben, so sind damit von vornherein alle körperlichen Zustände als theoretisch erkennbar gezeichnet, und es ist schwer abzusehen, was für welche den »reliqui modi cogitandi« sollen entsprechen können. Hier bricht der metaphysische Beweis plötzlich ab, und mit ihm seine

1) Ethik II. Körperlehre, Definitio. Ep. XXXII (olim XV).

Kritik. Man erräth nur, dass sich auf ihn die Beziehungen zwischen Seele und Körper werden stützen sollen, und dass somit die erkenntnistheoretische Trübung der Metaphysik nun auch in die Psychologie wird hineingetragen werden. Dazu brauchte es ja nur der Formulierung: »Gott als Träger der Vorstellung eines Dinges ist dessen Seele«. Aber Spinoza wagt rein aus Principien heraus den Schritt nicht; er umgeht es, die kühne Zauberformel hier schon zu sprechen; weder unter den Axiomen, noch unter den Definitionen, auch nicht als den Inhalt einer besonderen Prop. hat er den Satz untergebracht, der die metaphysische Sanction seiner gesamten Erkenntnisslehre bildet¹⁾, er hat ihn einer empirisch-inductiven²⁾ Beweiskette als Endglied angehängt. Nicht weil Gott als Träger der Vorstellung eines Objects dessen Seele ausmacht, ist die Seele eine Vorstellung, sondern weil die Seele eine Vorstellung ist, macht sie einen Theil des göttlichen Verstandes aus, so läuft die Richtungsschwenkung, welche Spinoza, vor der Erfahrung capitulirend, einschlägt.

Also die menschliche Seele ist Körpervorstellung. Dieser paradoxe Satz soll empirisch erhärtet werden. Ueber die vorangesandten Bestimmungen: dass das Wesen des Menschen nicht »Substanz« sei, dass er als endliches begrenztes Wesen nur ein Modus sein könne, ist als über selbstverständliche Folgerungen aus Spinozaschen Grundbegriffen hinwegzugehen. Nun aber folgt der entscheidende Satz (Pr. XI.): »Das erste (primum), was das wirkliche Sein (esse) der menschlichen Seele ausmacht, ist nichts anderes als die Vorstellung (idea) irgend eines wirklich existirenden einzelnen Dinges.« Der Beweis musste sich natürlich, sollte er empirisch geführt werden, auf das Erfahrungssaxiom von der Priorität der Vorstellungen berufen: Da alle übrigen Bewusstseinsweisen erst nach aufgetretener Vorstellung zur Stelle sind, so ist diese ihrer Natur nach früher (natura prior) als alle anderen und das erste in der menschlichen Seele (welche sich als Modus des Bewusstseins nur aus

1) Denn er bildet den Kern in fast sämtlichen Beweisen zu den Sätzen über zureichende und unzureichende Erkenntniss.

2) Solche Bestimmungen sind natürlich, auf Spinoza angewandt, immer nur »relativ« zu verstehen.

Bewusstseinsarten zusammensetzen kann) ist eine Vorstellung; und zwar eines wirklichen, d. h. zeitlich existirenden Dinges, denn sonst käme ihr selbst keine zeitliche Dauer zu; und eines endlichen Einzeldinges, denn sonst wäre sie selber unendlich. Zwei Worte im Lehrsatz — die entscheidenden — bedürfen der Erklärung: »primum« und »esse.« Soweit dieses »existentia« und jenes das zeitlich erste bedeutet, enthält der Satz nur eine folgerichtige Anwendung des Axioms von der Vorstellungspriorität auf den Menschen, aber keinen neuen Aufschluss für die Willenslehre. Aber bei dieser relativ harmlosen Bedeutung der Worte bleibt es nicht. Zur zeitlichen tritt stillschweigend die werthende Bestimmung hinzu; das »primum« wird auch der Art nach zum ersten, d. h. zum vorzüglichsten, und in innigster Verbindung damit das »esse« neben der »existentia« zur »essentia.« Diese Umsetzung vollzieht sich, stillschweigend und beweislos, in den unmittelbar sich anschließenden Sätzen. Aus der Vorstellung, welche als erstes den Inhalt der menschlichen Seele ausmachte, wird kurzweg »die Vorstellung, welche die menschliche Seele ausmacht« (*idea humanam mentem constituens*) und aus dem wirklichen Dasein der Seele, dem »actuale esse mentis« schon im angehängten Corollar die »essentia mentis«. Und somit ist die Gleichung gewonnen: *Idea = essentia mentis humanae*; dann aber werden auch vermöge der bei Spinoza so beliebten Identification von Partiellem mit dem Ganzen die vorsichtigen Beschränkungen wie »Wesen der Seele« oder die »Vorstellung, welche die menschliche Seele ausmacht« fallen gelassen und das schlichte und einfache Wort »Seele« dafür gesetzt. Diese Vertauschung findet sich durchgängig vom Corollar der behandelten Prop. an, besonders deutlich aber dreimal in dem Beweise zum 13. Lehrsatz, wo für das Object der die Seele ausmachenden »Vorstellung« »das Object der menschlichen Seele« eingesetzt wird. Um den Thatbestand klar vor Augen zu haben, lässt sich die stetige intellectualistische Umwandlung in der Gewinnung der psychologischen Grundformel etwa so darstellen:

- | | | |
|---|---|---|
| 1) Das zeitlich erste, was das Dasein der menschlichen Seele ausmacht, ist eine Vorstellung. | } | Benutzung der Doppeldeutung von esse. |
| 2) Das der Art nach erste, was das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, ist eine Vorstellung. | | Benutzung der Doppelbedeutung von primum. |
| 3) Was die menschliche Seele ausmacht, ist Vorstellung. | } | Gleichsetzung von Wesen und Sache. |
| 4) Die menschliche Seele ist Vorstellung. | | |

Spinoza hat es sich nicht entgehen lassen, die metaphysische Nutzanwendung, zu deren Behuf der empirische Beweis ja eigentlich nur geführt wurde, auch wirklich zu machen. Gleich das Corollar des Lehrsatzes von dem »ersten Element in der Seele« folgert, dass diese ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes sei, während sie doch dem wirklich errungenen nach nur zum Theil (nämlich in ihrem vorstellenden, den Spinoza doch besten Falls hier als den wesentlichen, aber nicht als den einzigen erwiesen hatte) unter den »unendlichen Intellect« fallen dürfte; die übrigen Bewusstseinserscheinungen, wie Fühlen und Wollen, die doch — auch nach Spinoza — gleichfalls da sind, hätten dann einem unendlichen Willen subsumirt werden müssen, welcher aber — nicht vorhanden ist¹⁾. Die somit, trotz des empirischen Beweises von der »mens« als »idea«, willkürliche Subsumtion der Seele in ihrer Totalität unter die ewige Modification des unendlichen Intellects enthebt nun Spinoza für alle Folge des empirischen Beweises für die Relationen zwischen Seele und Leib; denn wenn auch in dem angezogenen Corollar das Verhältniss von Gott, Seele und Vorstellung nur verblümt in der Form seiner unmittelbaren Anwendung auf zureichende und unzureichende Vorstellungen zu Tage tritt, so wird es ganz offen und unzweideutig im Beweis zur folgenden (XII.) Prop. ausgesprochen, dass Gott als Träger der Vorstellung, eines Dinges dessen Seele ausmacht. Es brauchten jetzt nur die Beziehungen zwischen Gott als »vorstellendem«

1) Weniger vorsichtig schließt die Ep. XXXII (olim XV) direct von der Seele als *modus cogitandi* darauf, dass sie ein Theil des *Intellectus infinitus* sei.

und Gott als »ausgedehntem« auf die menschliche Seele und ihr körperliches Correlat angewandt zu werden und der Satz: »was auch in dem Gegenstand der die menschliche Seele ausmachenden Vorstellung vor sich geht, davon muss die Seele eine Vorstellung haben« war gewonnen. Wie sich der eigene Leib dann als dieses Object herausstellt, nämlich vermöge der Wahrnehmung als Erfahrungsthat-sache und des metaphysischen Principis des Parallelismus, wurde schon oben gezeigt¹⁾. Hier behauptet sich also die aus der Metaphysik her bekannte Bevorzugung des Erkenntnisstandpunktes auch in der Psychologie. Nur zeigt sich durch diese Specialanwendung der intellectualisirende Fortschritt entschiedener gefördert. Denn nun wird mit dem Grundsatz: dass von allen Zuständen und Vorgängen im Körperindividuum auch das Seelenindividuum Vorstellungen haben muss, durch Anwendung auf empirische Ob- und Subjecte — nämlich auf menschliche Leiber und Seelen — Ernst gemacht.

Es ist dies Doppelergebniss: die menschliche Seele ist eine Vorstellung (genauer ein einheitlicher Vorstellungskomplex) und von allen Zuständen ihres Leibes hat sie Vorstellungen neben der späteren Gleichung: »Wille und Verstand sind ein und dasselbe« zweifellos eine der intellectualistischsten Aeüßerungen in Spinoza's System²⁾.

1) S. 41.

2) Im »kurzen Tractat«, wo beide Lehren in dem vermuthlich auch zeitlich der »Ethik« zunächst liegenden Anhang II und der Anmerkung zur Vorrede von Theil II, sowie Cap. XX (Theil II) Anmerk. 3 vorgetragen werden, scheinen sie mir weniger intellectualistisch gefasst als in der »Ethik«. In der Anmerkung zur Vorrede heißt es stets: »diese Erkenntnis, Idee oder Weise des Bewusstseins« (Ch. Sigwart setzt für das zweifellos im lateinischen Urtext gestanden habende cogitatio: Denken), oder auch es wird ein Theil des letzteren mit »u. s. w. u. s. f.« nur angedeutet; so lautet der entscheidende Satz von der Seele als der Idee des Körpers dort noch (6): »Diese Erkenntnis, Vorstellung, u. s. w. von jedem besonderen Dinge ist, sagen wir, die Seele eines jeden dieser besonderen Dinge«, und ausdrücklich wird die Veränderung im Leibe in der seelischen Widerspiegelung »Gefühl« genannt. Im Anhang II, wo die Seele strenger nur die »Idee oder ein objectives Wesen« genannt wird (9), tritt auch in der Parallelität der Zustände das »Gefühl« als Bewusstsein der leiblichen Veränderungen in den Vordergrund (15, 16). Dass der Wille nicht das Wesen der Seele sei, findet sich II, Cap. VI (5). Sehr beachtenswerth ist der Versuch (II, Cap. XX, Anmerk. 3 (10), deren Echtheit Ch. Sigwart sehr wahrscheinlich gemacht hat) die metaphysische und erkenntnistheoretische Bedeutung der »Idea«

Keineswegs sind sie von den systematischen Voraussetzungen des I. Theils der »Ethik« und dem Anfang des II. Theils logisch geforderte Folgerungen; im Gegenteil sind sie nur durch alogische Vergewaltigung dieses Voraufgehenden ermöglicht; nur dass der erste Factor der Seele Vorstellung sei, und nur dass von allen Zuständen des Leibes Bewusstsein in der Seele bestehen müsse, erlaubten das Axiom von der Priorität der Vorstellung und die Parallelitätshypothese zu erschließen¹⁾. Alles übrige, die Umsetzung des »Ersten« in das »Wesen«, des Wesens in die Seele selber, sowie die daraus erwachsenden Folgerungen sind der strengen Ableitung fremde, willkürliche Zuthaten. Es verschoben sich dem den Verstand vor dem Wollen von Haus aus bevorzugenden Denker wie von selbst und begünstigt durch die früheren Schwankungen auf dem systematischen Gange die Bedeutungen dieser Worte. Doch darf — will anders man den Sinn dieser beiden Ergebnisse recht verstehen — auch hier die Andersartigkeit der Vorstellung von Wollen und Fühlen nicht fallen gelassen werden. Denn fasst man die Gleichung: die Seele sei Vorstellung etwa so, dass sie nichts anderes daneben sei, so läuft das dem — nun einmal nicht hinwegzuleugnenden — Axiom III stracks zuwider. Dessen Außerachtlassen kann aber hier am allerwenigsten vorausgesetzt werden. Ist es doch gerade dieses Axiom, das den Hauptbeweis für die »Vorstellung als erstes Seelenelement« erbringt! Desgleichen darf der Satz, dass die Seele Vorstellungen von allen Zuständen ihres Körpers habe, nicht dahin

als Seele und der »Ideae« in der Seele zu sondern; es heißt nämlich von der Seele als Idee: »Doch ist zu bemerken, dass wir hier von solchen Ideen sprechen, die nothwendig aus der Existenz der Dinge zusammen mit ihrem Wesen in Gott entstehen, aber nicht von den Ideen, welche die Dinge, die jetzt wirklich sind, uns kund thun . . . , denn die Ideen in Gott entstehen nicht, wie die in uns aus einem oder mehreren Sinnen, sondern aus der Existenz und dem Wesen nach allem was sie sind.« In der »Ethik« fällt diese Trennung fort und die Seele als Idee ist ein Compositum ihrer gehabten Einzelvorstellungen.

1) Bezeichnender Weise unterdrückt daher K. Fischer in der Wiedergabe des XI. Lehrsatzes dieses störende »primum« und schreibt (a. a. O. S. 460): »Der menschliche Geist ist die Idee eines einzelnen wirklichen Dinges«, oder wie bei Spinoza diese allgemeinste und erste Erklärung lautet: »Was das wirkliche Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines einzelnen wirklich existirenden Dinges (Pr. XI)«, man vergl. dazu den wahren Wortlaut dieses Lehrsatzes.

missverstanden werden, als entsprächen den fühlenden und wollenden Bewusstseinsweisen keine körperlichen Vorgänge; wäre dem so, dann wäre der Parallelismus von Ausdehnung und Bewusstsein durchbrochen, die Vorstellungen hätten in ihm nicht nur repräsentativ an erster Stelle gestanden, sondern es müsste eine Verschmelzung aller Bewusstseins-elemente oder eine Zurückführung der fühlenden und wollenden auf die vorstellenden inzwischen vollzogen worden sein, der doch nirgends Erwähnung geschah. Eben im Hinblick auf solche Einwände haben wir ja den stetigen aber langsamen intellectuellen Fortschritt in der Ableitung mühsam herauszuschälen gesucht. Ebenso energisch allerdings ist die Ansicht derer zurückzuweisen, welche auch hier die »Idee« nur allgemein als Bewusstheit nehmen und damit alle Schwierigkeiten gehoben wähnen. Diese modernisiren den Spinoza vielleicht, aber sie interpretiren ihn nicht. Es wäre doch eine der größten Widersinnigkeiten und ist der Widerlegung nicht werth, wenn Spinoza, um als erstes Element in der Seele die »Bewusstheit« (idea) zu beweisen, sich darauf beriefe, die »Idee« ginge den übrigen Bewusstseinsarten voraus! Auf diesen Satz aber stützt sich ja einzig und allein die Behauptung vom Wesen der Seele als »Idee«, dann von der Seele als »Idee«! Trägt man nun der zweifelsohne stattgehabten Intellectualisirung unter Vermeidung übereiliger Consequenzen Rechnung, so ist zu sagen: die Seele ist Vorstellung, aber nicht nur Vorstellung, sie ist wesentlich Vorstellung; und: die Seele hat von allen ihren Leibeszuständen Vorstellungen, aber insoweit sie Gefühle und Begehrungen besitzt, entsprechen auch diesen körperliche Erregungen (Affectionen). Mit anderen Worten: neben den Vorstellungen gibt es auch Gefühle und Willensregungen in der Seele; aber die Vorstellung prädominirt in ihr, ist der Zeit, wie der Art nach ihr »allererstes«. Zu den übrigen Bewusstseinsbestimmtheiten verhält sie sich wie das Ding zu seinen Eigenschaften, etwa in der Art, wie zu den Sinnesqualitäten die räumlichen Gebilde (Körper), aber nicht z. B. wie zur Farbe, die allem Räumlichen zukommt, sondern etwa wie zum Geruch, der einigen Körpern eignet, anderen fehlt¹⁾. Was den zweiten Theil, die Correspondenz aller Leibesvorgänge mit Vorstel-

1) Die erkenntnistheoretische Kritik dieses »naiven Realismus« bleibt hier außer Betracht.

lungen betrifft, so entspricht zwar jeder Affection des Körpers eine Vorstellung, aber auch den anderen Bewusstseinsmodi gehen Körperveränderungen gewissermaßen zur Seite. Dies ist dahin zu verstehen, dass z. B. der Vorstellung »Baum« ein bestimmter körperlicher Zustand parallel geht, ist aber diese Vorstellung lust- oder unlustvoll, so tritt eine andersartige (irgendwie verstärkt oder geschwächt zu denkende, in der vorgefundenen Disposition des Leibes ihre Ursache habende) Erregung an die Stelle. So wird der »Gefühlston« mit in sie aufgenommen, ohne von der Vorstellung oder ihrem körperlichen Gegenstück abgetrennt zu werden. Die besondere Bestätigung dieser hier nur als Consequenzen der allgemeinen Seelentheorie auftretenden Ergebnisse erwarten wir von der Affectenlehre.

Es muss noch Erwähnung finden, dass der Satz von der Vorstellung als dem Wesen der Seele für den Spinoza nur mit dem Opfer eines systematischen Begriffs zu erkaufen war. Wesen nämlich ist nach Spinoza — wie uns eine besondere Definition lehrt¹⁾ — »das, ohne welches der Gegenstand und umgekehrt was ohne den Gegenstand nicht sein noch begriffen werden kann«. Die Nothwendigkeit gerade des zweiten Theils dieser Erklärung wird — sonderbar genug — noch am Schlusse des dem Lehrsatz von der Vorstellung als Wesen der Seele vorangehenden Scholions erhärtet. Nun beweist sich doch aber die Vorstellung als Wesen der Seele daraus, dass sie allen übrigen Modi des Bewusstseins vorangeht, darum das erste und wesentliche in der Seele ausmache. Das diesbezügliche Axiom III hatte aber besagt: die Vorstellung kann gegeben werden, obgleich kein anderer Bewusstseinszustand gegeben ist. Somit sind die der Willenssphäre angehörigen Modi zwar nicht ohne Vorstellung, diese wohl aber ohne jene denkbar und der Begriff des Wesens passt nicht auf die Vorstellung in ihrem Verhältniss zu den Stiefbrüdern. Man hat nun nicht aus diesem — in der Litteratur scheinbar unbemerkt gebliebenen — Verstoß gegen die gegebene Wesensdefinition, sondern hauptsächlich von der Deutung der Dingwesenheiten als ewiger Modi aus, diese von Spinoza ausdrücklich eingeschränkte Erklärung vom Wesen unbequem gefunden und sich mehr oder minder glücklich mit ihr auseinander

1) Ethik II, Def. II.

gesetzt; so sieht ein Bearbeiter dieser Specialfrage in dieser Wesensdefinition eine Inconsequenz gegen die andere Bedeutung des Begriffs als »einseitiges Bedingtsein« (da die ewige Existenz der Einzeldinge ihr Wesen sei) und glaubt, diese Inconsequenz durch das Bemühen Spinoza's, das völlige Hineinfallen der Dinge in Gott zu verhüten, entstanden¹⁾. Ohne auf eine gründliche Erörterung dieser Streitfrage am Ort einzugehen, nur soviel: Spinoza's Wesensbegriff weist zweierlei Bedeutung auf. Einmal ist ihm Wesen der innerste Kern, der tiefste Grund der Dinge, das etwas, durch das sie mit der Substanz zusammenhängen, ihre Realität, oder auch ihr Werth; daneben aber ist ihm Wesen das Ureigenthümliche irgend eines Einzeldings, die für es bezeichnendste Eigenschaft, mit der das Ding und die mit dem Dinge so verwachsen ist, dass eins ohne das andere nicht bestehen kann, oder: das individuelle Characteristicum des Dinges. Oftmals fließen beide Auffassungen in eine zusammen und es ist kaum immer möglich, sie reinlich zu scheiden. Anhänger der ersten Deutung haben dann volles Recht, von einem »einseitigen Bedingtsein« und von den »Wesenheiten der Dinge als von ewigen Modi« (Camerer, Erdmann) zu reden, aber sie dürfen die andere Bedeutung nicht übersehen, welche vollkommen sicher gestellt ist durch die abgegebene Definition und den Beweis ihrer Nothwendigkeit²⁾ sowie durch den Umstand, dass z. B. die ganze Lehre von der Selbsterhaltung auf ihr beruht³⁾. In dem Problem von der Vorstellung als dem »Wesen der Seele« kann nur die zweite — systematische — Fassung in Betracht kommen, an welcher der Satz zu prüfen ist; denn hier sind wir ja ganz im Bereiche der endlichen Modi, wo einem »wechselseitigen Bedingtsein« nichts im Wege steht. Dennoch vermochte Spinoza es nicht, in diesem seinem Sinne, wie gezeigt, Wesen und Vorstellung sich decken zu lassen.

Ist somit bis jetzt der Wille aus Gott, aus den Attributen, den unendlichen Modi, und — unter den endlichen — aus dem Wesen der menschlichen Seele, ja aus dieser selbst principiell und allgemein

1) Busse, Die Bedeutung der Begriffe *essentia* und *existentia* bei Spinoza.

2) Ethik II, Pr. XXXVII mit Dem.

3) Auch gehört die Def. II. Pars. II gewissermaßen zum Inventar der Spinozischen Philosophie, wie aus Tract. brev. II. Vorrede (5) zu ersehen ist.

als etwas Selbständiges ausgeschieden, so ist dadurch der Weg vorgezeichnet, den die Willenslehre des Spinoza weiterhin zu beschreiten hat. Denn da unter den inneren Erlebnissen des Menschen thatsächlich Vorgänge eine Rolle spielen, die die gesamte populäre Auffassung, wie ein großer Theil der bis dahin aufgestellten wissenschaftlich-philosophischen Systeme als Willensvorgänge gefasst hatte, und Spinoza das Bestehen dieser Vorgänge weder ableugnen konnte noch auch ableugnete, so wird er nun die Reducirung dieser Willensregungen im einzelnen auf intellectuelle Processe vornehmen, zuvor aber eine genaue Erklärung, was unter dem Willen überhaupt¹⁾ zu verstehen sei, abgeben müssen. Dies thut denn auch noch voll und ganz und in nicht misszuverstehender Deutlichkeit der Schluss des erkenntnistheoretischen Theiles der »Ethik«. Dass der Wille in dem Haupt- und Mittelstück desselben²⁾, welches die engere Erkenntnisslehre vorträgt (die Lehre von dem Selbstbewusstsein, der adäquaten und inadäquaten Erkenntniss, dem Unterschiede der einzelnen Erkenntnissvermögen), keine Rolle spielt, würde auch bei einem weniger rationalistischen Denker wie Spinoza nicht Wunder nehmen. Nur sei noch erwähnt, dass es doch auch hier bezeichnend für seine Willenslehre bleibt, wo er das eine Mal in der rein erkenntnistheoretischen Untersuchung den Willen erwähnt und wo er ihn — nicht erwähnt. Die Willkür nämlich wird innerhalb dieser Darlegung als erstes und hauptsächlichstes Beispiel für die Spinozische Theorie des Irrthums als einer »theilweisen Unwissenheit« angeführt³⁾. Es wird hier natürlich nicht die Willensfreiheit systematisch abgewiesen, sondern nur beiläufig in einem Scholion die psychologische Entstehung ihres Begriffs als erstes Beispiel für die Lehre vom Irrthum dargethan. Dagegen findet sich der Wille in die Erklärung des Irrthums

1) Descartes hatte bekanntlich den Willen auch einen »modus cogitandi« genannt; aber er war als solcher das gleichberechtigte, ja unbeschränktere Seitenstück zum Vorstellen gewesen. Princip. Cartes. I, Pr. XV, Sch. theilt Spinoza die modi nach Descartes' Vorbild in die modi percipiendi (ut sentire, imaginari, et pure intelligere) et volendi (ut cupere, aversari, affirmare, negare et dubitare) ein und setzt erklärend hinzu: »Nam omnes ad hos duos referri possunt«. Die Schwankungen in der Willenslehre des Descartes und somit ihre Auflösungsbedürftigkeit in einem folgenden System hat H. C. W. Sigwart (Ueber den Zusammenhang u. s. w., S. 38—45) eingehend dargestellt.

2) Ethik II, Pr. XIV—XLVII.

3) Ethik II, Pr. XXXV, Sch.

selbst nicht mit hineingezogen, und diese negative Seite, das Abweichen von Descartes in diesem Punkte ist nicht minder bezeichnend. Die Erklärung davon greift aber schon in die speciellen positiven Lehren von Willen und Willensfreiheit über.

Diese füllen von der 48. Proposition an den Schluss des II. Theiles der »Ethik«. Zunächst ist es der Satz von der Willensdetermination, der unter neuen Gesichtspunkten hier wieder auftritt; auch in engerer Fassung: denn in dem Scholion zu dem Lehrsatz schränkt Spinoza das Wort »voluntas« nur auf Bejahung (affirmatio) und Verneinung (negatio), also auf das Urtheil ein und sondert das Begehren (cupiditas) von dem Willen ab: »doch bevor ich fortfahre, bemerke ich hier, dass ich unter Willen nur das Vermögen zu bejahen und zu verneinen, nicht aber das Begehren verstehe« und im Anfang des Scholion wird die Gültigkeit des Beweises der Willensgebundenheit auch auf das Begehren ausgedehnt; es kann dies somit nicht schon mitbegriffen gewesen sein. Diese Argumente, denen fälschlicher Weise noch ein drittes pflegt beigegeben zu werden¹⁾, sind vollkommen bindend für die Behauptung: Spinoza handle im 48. Lehrsatz nur von der Urtheilsfreiheit, nicht von der Freiheit des Strebens und Begehrens. Aber es ist unnütz und irreführend, irgend welchen Werth schon hier auf diese Willensspaltung zu legen, welche allerdings in der bald folgenden Gleichung von Wille und Verstand nicht genügend betont werden kann. Vielmehr ist neben dem Zugeständniss, dass die »voluntas« nur Bejahungsvermögen dem strengen Wortsinn nach im 48. Lehrsatz bedeuten kann, immer im Auge zu haben, dass der Beweis ja auch für Trieb und Begehren gelte; und da er für diese nicht noch einmal in den ihnen gewidmeten Theilen geführt wird, thut man gut, diese Ausdehnung nicht außer Acht zu lassen²⁾. Warum aber Spinoza hier den Beweis nur

1) Nämlich dass die Freiheit des Willens als Streben und Begehren schon im ersten Theil abgethan und somit ihre Refutation hier eine überflüssige Wiederholung wäre; warum diese Ansicht nicht stichhaltig ist, siehe S. 5 ff., auch wären dann die Anfangsworte des Schol. höchst sonderbar und bürden die gleiche Wiederholung, denn sie sagen nicht aus: ein unbedingtes Begehren wäre schon im ersten Theile abgewiesen, sondern der nämliche Beweis des 48. Lehrsatzes leiste dieses.

2) Spinoza hat selbst die Einschränkung in den Schol. fallen gelassen; so wenn er sich im Schol. zu Pr. 48 auf die psychologische Erklärung der Freiheits-

für den besonderen Willensbegriff des Bejahens führte, ist aus dem Thema dieses zweiten Theils, das ein vorwiegend erkenntniskritisches ist, leicht ersichtlich. Was er vom Willen speciell in ihm abzuhandeln hatte, konnte nur dem Willen in der Erkenntniss gelten; den übrigen Willensarten waren die folgenden Theile vorbehalten. Wir hätten nun nicht betont, dass man sich der Ausdehnung des Beweises für die Urtheilsbestimmtheit auf Begehren und Affecte bewusst bleiben müsse, wenn hier nur eine Wiederholung des früheren Determinationsbeweises (aus Theil I) und nicht vielmehr ein ganz neuer Gesichtspunkt vorläge. Die allgemeine Natur desselben lässt sich ohne weiteres dem Orte, an welchem der Satz im System steht, entnehmen; sie wird etwas Individuelles, etwas specifisch Menschliches, etwas Psychologisches enthalten müssen, was dem rein metaphysischen Thema des ersten Theiles noch fern bleiben musste. Freilich ist dieser neue Sinn aus dem 48. Lehrsatz selbst nicht ohne weiteres zu erkennen, aber das Schol., das ja auch über die neue Bedeutung der »Voluntas« in der Prop. Aufschluss gab, deckt gemeinsam mit der Demonstratio denselben voll auf. »In der Seele gibt es keinen unbedingten oder freien Willen (in mente nulla est absoluta sive libera voluntas); sondern die Seele wird dies oder jenes zu wollen von einer Ursache bestimmt, welche gleichfalls von einer anderen bestimmt worden ist, und diese wieder von einer anderen und so ins unendliche fort.« In den drei Zeilen der Prop. und den sechs der Demonstratio stecken mehr Schwierigkeiten und Sonderbarkeiten, als es vielleicht auf den ersten Blick den Anschein hat. Zunächst ist die Zweitheilung in dem Lehrsatz nicht zu übersehen; in ihr spiegelt sich eine positive und eine negative Seite der Willkürfrage: 1. es gibt keinen unbedingten oder freien Willen (negative Seite), 2. die einzelnen Willensacte sind streng necessitirt (positive Seite). Nun scheint aus dem ersten das zweite und aus dem zweiten das erste so ohne alle Zwischenglieder zu folgen, dass sie unter einander identisch zu setzen sind; trotz-

vorstellung beruft, welche für Bejahen wie Begehren gemeinsam gilt, am deutlichsten aber, wenn er unter den Einwürfen gegen die hier vorgetragene Willenslehre in Pr. XLIX, Schol. auch den von Buridan's Esel erörtert, ihn nicht etwa als nicht hergehörig ausscheidet, sondern neben den anderen streng deterministisch beantwortet.

dem ist diese doppelte Betrachtungsweise in dem Lehrsatz keineswegs eine überflüssige Weitschweifigkeit (Spinoza ist in den Lehrsätzen immer äußerst knapp und präcis!) und auch die getrennten Beweismittel der Demonstratio¹⁾ verschärfen von vornherein die Wichtigkeit der Zweitheilung in der zu beweisenden Behauptung. Es zeigt sich denn auch in dem Beweise, dass in der »absoluta et libera voluntas« »libera« bereits im Sinne des Spinozischen Freiheitsbegriffes steht²⁾, und somit der Indeterminismus nicht als sein Gegenteil, der Determinismus nicht mit seiner Leugnung — der zweite Theil des Lehrsatzes nicht durch den ersten gegeben ist. Denn die Leugnung der Spinozischen Freiheit, welche selbst ja bloß eine vollständige Determination innerhalb des betreffenden Subjects ist, und mit der Causalität auf bestem Fuße steht, weist noch keineswegs ein ursachloses Handeln, als welches die gewöhnliche Auffassung ja doch das Geheimniss der Willensfreiheit fasst, als unmöglich ab. Dadurch bekommt die Zweitheilung des Lehrsatzes kurz folgenden Sinn: 1. Der Wille ist nicht frei im Spinozischen Sinne. 2. Der Wille ist nicht frei im gewöhnlichen Sinne. Somit macht die negative Bestimmung die ergänzende positive zunächst durchaus nicht überflüssig; sie ist vielmehr die wesentlichere; denn aus ihr gewinnt sich der neue Gesichtspunkt, auf den wir schon oben hinwiesen. Besteht nämlich in der Seele ein solcher »freier Wille«, d. h. ist die Seele die alleinige Ursache all' ihres Wollens, so besitzt sie das, was man ein Willensvermögen nennt. Denn ein Vermögen ist eine Kraft, welche die alleinige Ursache des Vermochten ist. Besitzt die Seele aber eine solche Freiheit nicht, so ist sie auch nicht im Besitze eines Willensvermögens. So fällt mit der »libera voluntas« auch die »facultas volendi« und das einzige Wörtchen »oder« kehrt diesen neuen bedeutsamen Gesichtspunkt zum ersten Male im Beweise hervor: »die Seele kann nicht die freie Ursache ihrer Handlungen sein oder sie

1) Für den ersten Theil des Satzes beruft sich der Beweis auf pars I, Pr. XVII, Coroll. II, für den zweiten auf pars I, Pr. XXVIII. Die Verschiedenheit dieser Inhalte aber ist auf den ersten Blick erkenntlich.

2) Der Beweis, dass die Seele nicht die »causa libera suarum actionum« sein kann, beruft sich auf Coroll. 2, Pr. XVII, pars I; dort aber war Gott als die alleinige freie Ursache erklärt und also frei schon im Gegensatz zum Zwang und im Einklang mit der Nothwendigkeit gebraucht worden.

kann nicht die unbedingte Fähigkeit zu wollen oder nicht zu wollen haben.« Dieser Gedanke wird dann im Schol. noch weiter ausgeführt und damit gezeigt, dass wir in ihm den eigentlichen Kern des neuen Determinationsbeweises zu suchen haben. Da er aber allgemein gelten soll, so ist durch ihn die Vermögenstheorie für das gesamte Seelenleben gestürzt, und es gibt ebensowenig ein Vermögen zu lieben zu begehren, und — wohl zu merken — zu erkennen, als es ein Vermögen zu bejahen (urtheilen) gibt. Vielmehr sind all' diese Vermögen nichts als Abstractionen, von den einzelnen Willensregungen, Begehrungen, Liebesgefühlen u. s. w. abgezogene Allgemeinbegriffe, durch das menschliche Denken gebildete, real nicht bestehende »entia metaphysica«, wie Spinoza — der Metaphysiker *κατ' ἐξοχήν*! — sie wegwerfend bezeichnet. Ja dieser Sturz der Seelenvermögen ist so sehr ein selbständiges Ergebniss dieses Lehrsatzes, dass es in anderen Aeüßerungen des Philosophen nicht als Folge von der, sondern geradezu als Grund für die Willensdetermination auftreten kann¹⁾.

Jetzt aber, wo die allgemeine Ausdehnung des Beweises gegen ein Willensvermögen genugsam berücksichtigt wurde, ist es an der Zeit, der Einschränkung des Willens auf das Bejahen zu gedenken, welche sich gleich in den folgenden Sätzen bedeutsam fühlbar macht. Zunächst sei noch einmal betont, dass die 48. Prop. zwar dem Sinne nach auf alle Vermögen geht, dem Wortlaut und dem unmittelbarsten Ziele nach aber nur auf Elimination eines Urtheilsvermögens gerichtet ist; sodass die im Rechte sind, welche übersetzen: »In dem Geiste gibt es kein allgemeines oder freies Urtheilsvermögen, sondern der Geist wird zu diesem oder jenem Urtheil determinirt u. s. w.«²⁾. Gibt

1) Ep. II: Voluntas differt ab hac et illa volitione eodem modo ac albedo ab hoc et illo albo, sive humanitas ab hoc et illo homine; adeo ut aequè impossibile sit concipere voluntatem causam esse huius ac illius volitionis, atque humanitatem esse causam Petri et Pauli. Tract. brev. II, Cap. XVI (4) weist von dem Willensvermögen als unrealem Abstractum aus auf das Missverständniss in der Problemstellung der Willensfreiheit hin: »und so meine ich auch, da wir gezeigt haben, dass der Wille kein Ding in der Natur ist, sondern nur eine Er-dichtung, braucht man nicht zu fragen, ob der Wille frei oder nicht frei ist«. Die Anmerkg. 2 beschäftigt sich dann eingehend mit den Widersinnigkeiten, zu denen die Theorie von dem Willensvermögen führen muss.

2) Camerer, a. a. O., S. 115.

es aber kein Urtheilsvermögen und doch einzelne Urtheile, so ist der Wille aus der Erkenntniss eliminirt oder in sie aufgenommen. So erheben sich von selbst die Fragen: wie verhalten sich die Urtheilsacte zu den Vorstellungen, aus denen sie bestehen, wie die Bejahungen und Verneinungen zum Bejahten und Verneinten, wie — scholastisch gesprochen — die Wollungen zu den Ideen, wie der Wille zum Intellect? Spinoza stellt die Frage noch im nämlichen Schol., welches das »facit« vom Sturz der Vermögen gezogen hatte, und beantwortet sie im folgenden Lehrsatz nebst Coroll. »In der Seele gibt es kein Wollen (volitio), d. h. Bejahen und Verneinen, außer demjenigen, welches die Vorstellung als Vorstellung in sich schließt«¹⁾. Dass das Urtheilsvermögen in seine einzelnen Urtheile oder der (engere) Wille in seine einzelnen Wollungen aufgelöst ist, wissen wir schon. Nun erfahren wir, dass diese Wollungen nichts sind, als — zunächst — Eigenschaften der Vorstellungen. Den Beweis führt Spinoza an einer beliebig herausgegriffenen Aussage, dem Satz von der Winkelsumme im Dreieck: Diese schließt nothwendig den Begriff oder die Vorstellung »Dreieck« ein, kann also auch nicht ohne diese auftreten (wozu sich Spinoza nicht erst auf das fragwürdige Axiom von der Priorität der Vorstellungen hätte berufen brauchen). Umgekehrt enthält die Gesamtvorstellung »Dreieck« nothwendig als Bestandtheil den Satz von der Winkelsumme. Somit bedingen sie sich gegenseitig, oder eines macht — nach der strengsten Definition des Spinoza vom Wesen — des andern Wesen aus; und ein echt Spinozischer stillschweigender Schluss vom Wesen auf die Identität setzt beide gleichbedeutend²⁾. Da aber Wille = Summe der Willensacte, Verstand = Summe der Vorstellungen ist, Vorstellungen und Wollungen aber wesensgleich sind, so zieht das Coroll. die berühmte-berüchtigte Folgerung: Wille und Verstand sind ein und dasselbe (*Voluntas et intellectus unum et idem sunt*).

Spinoza hat das Paradoxe, die Schwierigkeit und die Erklärungsbedürftigkeit dieses Theils seiner Willenslehre wohl gemerkt und ist

1) Tract. de Intell. Emend. S. 11, Anm. 2 findet sich die gleiche Fassung.

2) Quare et vice versa haec trianguli idea sine hac affirmatione nec esse nec concipi potest, adeoque haec affirmatio ad essentiam trianguli pertinet, nec aliud praeter ipsam est (Pr. XLIX, Dem.).

in dem Schlussschol. des 2. Theils den Haupteinwänden mit größtem Scharfsinn begegnet; aus der Art ihrer Zurückweisung fällt aber wieder manch helles Licht auf die Sätze selbst zurück, und ihrer Deutung muss die Berücksichtigung der Entgegnungen vorhergehen. Die Einwände richten sich einmal gegen die Unfreiheit des Willens im Urtheil oder gegen die Unmöglichkeit einer Wahlentscheidung zwischen Zustimmung und Ablehnung, dann aber gegen die Gleichsetzung von Wille und Verstand oder die Identität von Vorstellung und Urtheil. Die Urtheilsgebundenheit scheint durch die Möglichkeit, unser Urtheil absichtlich zurückzuhalten, abgewiesen. Eine solche Möglichkeit aber leugnet Spinoza. Jedes Zurückhalten mit dem Urtheil ist selbst nur wieder ein Urtheil; wir urtheilen: dass wir den Gegenstand nicht zureichend erkannt haben. »Es ist also das Aufheben des Urtheils in Wahrheit eine Erkenntniss und kein freier Wille«. Auch eine psychologische Erklärung dieser irrigen Meinung von der Urtheilsfreiheit (der Willensfreiheit in der Erkenntniss) dient Spinoza zu ihrer Verwerfung. Man kann nämlich — dem streng necessitirten Gefühl der Gewissheit oder Ungewissheit entgegen — mit bloßen Worten etwas bejahen oder verneinen. Diese Verwechslung von Wort und Sinn¹⁾ verführt zwar zur Annahme einer Urtheilsfreiheit, aber berührt in Wahrheit — da die Worte nur körperliche Bewegungen nach Spinoza sein sollen — das in Frage stehende Problem nicht einmal²⁾. — Gegen die Identificirung von Urtheilen und Erkennen bot sich der berühmte Satz des Descartes von selber dar: dass sich der Wille (den ja auch Descartes in dem Satze als Zustimmung und Ablehnung fasste) weiter erstreckte wie der Verstand; jener sei unendlich, dieser endlich. Diesen, seinem großen Lehrer entnommenen Einwand fertigt Spinoza kurz und bestimmt ab, indem

1) Siehe S. 12, Anmerk. 3. Auch der »kurze Tractat« II, Cap. XVI (6) weist schon den gleichen Einwand zurück.

2) Gegen die Willensfreiheit ganz allgemein richtet sich auch der Einwurf vom Esel des Buridan; er ist nicht hierhergehörig, wo wir den Sinn der Identität von Urtheil und Vorstellung deuten wollen, da er das Begehren trifft; inwieweit er für die Auffassung des Satzes von der Urtheilsdetermination bezeichnend ist wurde S. 54 Anm. 2 erwähnt. Der »kurze Tractat« weist alle auf das Begehren gehenden Einwände an der entsprechenden Stelle übrigens ausdrücklich zurück (II, Cap. XVI (8)).

er die unendliche Ausdehnung des Willens über den Verstand hinaus leugnet: es ist ebenso gut möglich, nacheinander unendlich viel vorzustellen, wie ihm zuzustimmen; gleichzeitig können wir weder Unendliches bejahen noch vorstellen. Auch hier zieht Spinoza, wie üblich, die psychologische Motivierung dieses Irrthums herbei: Er beruht auf der Annahme eines Willensvermögens; fasst man einen solchen logischen Allgemeinbegriff als real Allgemeines, so erstreckt er sich natürlich über unendlich vieles und dehnt sich über alles aus; »denn das logisch Allgemeine wird ebenso von dem einzelnen, wie von mehreren, und von unendlich vielen Individuen ausgesagt«¹⁾. Auch der Einwand, es gäbe doch Vorstellungen ohne Urtheil und daher könnten beide nicht identisch sein, findet den Spinoza gewappnet: Jede Vorstellung enthält Urtheile, nämlich die Bejahung ihrer Eigenschaften oder Bestandtheile, und wenn ich mir den Pegasus vorstelle, wissend, dass ein solches Wesen nicht existirt, ich also seine Existenz nicht bejahe, so sage ich doch allein dadurch, dass ich seine Vorstellung bilde, von ihm aus, er besitze Flügel oder ich bejahe das Flügelhaben an ihm. Zweifellos hat Spinoza mit dieser Entgegnung einen tiefen Blick in die Logik gethan und in gewissem Sinne die Lehre: alles Urtheilen sei nur analytisch, sei nur eine Zergliederung einer Gesamtvorstellung, ahnend vorausgesehen. — Der scholastische Einwand: die Vorstellungen besäßen ihren Gegenständen entsprechend verschiedene »Vollkommenheitsgrade«, während die Urtheile immer nur Bejahung und Verneinung ungraduirt enthielten, interessirt nur durch das Licht, das Spinoza's Antwort auf seine eigene Urtheilslehre wirft; er stellt nämlich nur die allgemeinen abstracten Merkmale: Bejahung und Verneinung als allen Ideen gemeinsam hin, während ihre realen besonderen Arten sich genau so specificirt zeigen sollen, wie die Vorstellungen selber. Als einen Hauptgrund für das Missverständniss dieser Lehren führt Spinoza aber ganz allgemein die falsche Auffassung der Vorstellung als eines stummen Gemäldes an, von dem mithin jede Note Activität, jedes energetische oder potentielle Element, wie es doch das Urtheilen in

1) Ethik II, Pr. XLIX Sch. Damit ist die Irrthumslehre des Descartes ohne Namensnennung zurückgewiesen; eine ausdrückliche, auf den nämlichen Argumenten fußende Polemik findet sich Ep. II gegen den Schluss.

sie hineinträgt, ängstlich müsse ferngehalten werden; vielmehr sei die Vorstellung ein Product des Attributs Bewusstsein, nicht ein körperliches Abbild irgend eines Gegenstandes, und ausdrücklich verweist der Philosoph hierbei auf seine allgemeinste Definition der Idee¹⁾, welche das active Element betont und ein Bewirktwerden durch's Object zurückgewiesen hatte.

Wir haben nun das Material beisammen, um den Sinn der Gleichung zwischen Wille und Verstand ohne Uebertreiben nach der einen oder anderen Seite hin zu deuten, sie auf ihre voluntaristische oder intellectualistische Tendenz zu prüfen. An sich ist die Gleichung, wie alle derartigen, vieldeutig. Vollends beim Spinoza, der schon auf bloße Verwandtschaften hin, auf ein »quatenus«, das er dem einen Begriffe anhängt, Gleichungen construirt, kann man über deren Sinn nur klar werden, wenn man genau Acht hat, welche Seite der Gleichung auf die andere reducirt worden ist; erst dann nämlich ist man im Stande, die Formel richtig und sinngemäß zu accentuiren. Und so auch hier. »Wille und Verstand sind ein und dasselbe« — heißt das: der Wille ist Verstand oder der Verstand ist Wille? besagt es, dass dieser in jenem, oder jener in diesem restlos aufgeht? oder ist es am Ende nur eine geistreiche Verallgemeinerung einer bestehenden Abhängigkeit? Zunächst ist die Kühnheit gemildert und das Paradoxe geschwächt, wenn wir im Auge behalten, dass die »Voluntas« hier nur Bejahung und Verneinung, nicht aber Begehren, Streben, Wünschen oder Handeln umfasst. Es ist zwar der Terminus nicht glücklich gewählt, weil später das Begehren auch als »voluntas« auftritt, und von ihm die Gleichung mit dem Intellect niemals ausgesagt wird; aber das darf natürlich zu keinem Missverständniss verleiten. Nun ist aus der ganzen Entwicklung und Vorgeschichte der Gleichung im System ersichtlich, dass der Wille im Urtheilen hier in Vorstellungsprocesse, nicht aber das Vorstellen in ein Wollen aufgelöst wird. Wir haben ja die stetig fortschreitende Intellectualisirung im System von dem Attribut der »Cogitatio« an, durch die unendlichen Modi, in denen der Wille fehlte, hindurch bis zur Repräsentation der Vorstellung für alle Bewusstseinsarten und endlich

1) Ethik II, Pr. XLVIII, Schol. gegen Schluss; vgl. II, Pr. XLIII, Schol., XLIX, Schol., Absatz 2.

bis zu ihrer monarchischen Stellung in der menschlichen Seele nachgewiesen, und so scheint es von vornherein ausgeschlossen, dass nun mit einem Male die Vorstellung entthront und ein anderer Modus des Bewusstseins ohne weiteres an ihre Stelle gesetzt werde: dass das Erkennen ein Wollen sei. Die ganze vorhergehende Intellectualisirung wäre damit unverständlich, überflüssig, ja widersinnig gemacht. Zudem spricht die unmittelbare Entstehung des Satzes für eine vorwiegend theoretische Deutung. Das Urtheilsvermögen oder der Wille in der Erkenntniss war gefallen; nun fragte es sich: was sind die einzelnen Urtheilsacte? Sind sie noch etwas anderes außer den Vorstellungen der Gegenstände? Dieses Problem warf das Schol. zur 48. Prop. auf; man denke sich die Frage umgekehrt, und es wird die unspinozische Fassung an ihr gleich offenbar; ebenso hatte es geheißen: »in der Seele gibt es keinen Willen, d. h. kein Bejahen oder Verneinen außer demjenigen, welches die Vorstellung als Vorstellung einschließt«. Man denke sich auch diesen Satz in umgekehrter Fassung, wie sie zu einer rein voluntaristischen Deutung der Gleichung passen würde, um das gänzliche Herausfallen aus dem Rahmen des Systems zu begreifen. Am ehesten noch könnte sich allerdings im Beweise zu diesem Lehrsatz ein Zweifel einstellen; denn dort wird ja geradezu die Zugehörigkeit der Bejahung zum Wesen der Vorstellung mit dem »vice versa«, dem wechselseitigen Bedingtsein begründet. Aber die Folgerung der Wesensgleichheit zeigt doch deutlich, was das aufgelöste und welches das aufnehmende Element ist; heißt es doch: »daher kann auch umgekehrt diese Vorstellung des Dreiecks ohne diese Bejahung weder sein noch begriffen werden und also gehört diese Bejahung zum Wesen der Dreiecksvorstellung und ist nichts außer ihr¹⁾. Auf welche Seite der Gleichung der Accent zu legen ist, zeigt sich auch in der vorangestellten »Voluntas« als des auf den Intellect zurückgeführten Bestandtheils²⁾. Der Ausdruck »unum et idem« darf nicht zur Auffassung einer unterschiedslosen Einerleiheit verleiten. Sind wir doch durch Gleichungen wie zwischen Gott und Welt, Seele und Körper-

1) Ethik II, Pr. XLIX Dem.

2) Ebenso in der Dem. zum Coroll., in welcher der Lehrsatz als »volitio et idea unum et idem sunt« wiederholt wird.

vorstellung schon genügend gewarnt. Was Spinoza hier meint, kann also nur dieses sein: Jede Vorstellung (das Wort im theoretisch weitesten Sinne genommen)¹⁾ schließt die Bejahung der ihr zukommenden und die Verneinung der ihr nicht zukommenden²⁾ Eigenschaften ein; je klarer und deutlicher die Vorstellung, je mehr Eigenschaften sind an ihr bekannt, je mehr lassen sich also auch von ihr aussagen (in je zahlreichere Urtheile lässt sie sich zergliedern); in einer vollkommen zureichenden Dreiecksvorstellung würde nicht nur der Satz von der Winkelsumme, sondern auch der vom Außenwinkel u. a. enthalten sein. Bei dieser Analyse der Vorstellung in ihre Eigenschaften bedarf es nun nicht noch eines besonderen Willens, der etwa in Form der Aufmerksamkeit die einzelnen Eigenschaften heraushebt und zusammenstellt, sondern diese Analyse ist nur ein Zerfallen der Vorstellung in ihre Bestandtheile, wenn wir bewusst ein Urtheil über die Zugehörigkeit dieser zu ihr abgeben. Damit ist der Wille als besonderes Element aus der Erkenntniss ausgeschieden; freilich in einem anderen Sinne auch in sie aufgenommen. Denn es wäre unmöglich, dass die Vorstellungen die Zustimmung zu ihren Eigenschaften enthielten, wenn sie stumme Abdrücke ihrer Gegenstände im Gehirn wären. Sie würden dann ebenso wenig über ihre Eigenschaften zu urtheilen vermögen, wie etwa die Bilder in einer Galerie etwas über ihre Farben auszusagen vermöchten. Zustimmen und Ablehnen sind Thätigkeiten und zwar Bewusstseins-Thätigkeiten; nur wenn alles Erkennen Bewusstseins-Thätigkeit ist, kann Urtheilen und Vorstellen zusammenfallen. Daher weist Spinoza für das Verständniss seiner Lehre vom Urtheil oder vom Willen in der Erkenntniss wiederholt auf diese thätige und bewusste Seite im Vorstellen hin; ausdrücklich warnt er vor einer Verwechselung der Vorstellungen mit ihren physiologischen Bedingungen (z. B. dem Bild auf

1) Der Satz Urtheilen = Vorstellen gilt ganz allgemein und bezieht sich eben so gut auf die »imaginationes« wie auf die »ideae« im engeren Sinne: »ich gebe zu, dass sich der Wille weiter erstrecke als der Verstand, wenn man unter Verstand nur die klaren und deutlichen Vorstellungen begreift, aber ich leugne, dass sich der Wille weiter erstrecke als die Vorstellungen überhaupt oder das Auffassungsvermögen« (Ethik II, Pr. XLIX Schol.).

2) Den großen Unterschied zwischen den verneinenden und bejahenden Urtheilen auf dem Punkte hat Spinoza ganz übersehen.

der Netzhaut) und hält gegen das »Stumme« dieser Erregungen das »Bewusste« der Ideen¹⁾. Ist somit hervorzuheben, dass bei ihm die Vorstellung nicht als Trägerin ihrer Eigenschaften diesen zustimmt und über sie urtheilt, sondern als Bewusstseins-Thätigkeit, so muss andererseits betont werden, dass diese Bewusstseins-Thätigkeit nicht bewusste Thätigkeit oder Willensthätigkeit ist. Sie ist zunächst nicht etwa durch die Urtheilslehre in des Spinoza Philosophie gekommen, sie ist vielmehr ein Theilstück des energetischen Zuges, der dem ganzen Systeme eigen ist. Von der Substanz bis zum geringsten Modus herab ist alles Wirken und Activität: die Substanz bewirkt sich selbst und damit die Welt, die Attribute sind die wirkenden Kräfte in ihren Bereichen, jeder endliche Modus ist wirkende Ursache eines anderen Einzeldings. So ist auch das Vorstellen und Erkennen als Modus der wirkenden Bewusstseinskraft bewusste Thätigkeit, aber so wenig (und so viel) wie Gott — der alles wirkt — bei Spinoza wollend wirkt, so wenig (und so viel) kommt dem Vorstellen Wille zu. Bei Spinoza geht die intellectualisirende Tendenz neben dem Energismus friedlich einher, und so ist auch hier nicht etwa schon an jene apperceptive Thätigkeit, an jenes Aufmerksamkeitsproblem der neueren Psychologie zu denken, wenn dem Erkennen eine Activität zugeschrieben wird. Es soll das nichts heißen wie: Erkennen ist nicht beeindruckt sein, sondern bewusst sein.

So hoffen wir, auch in diesem fragwürdigen Satze: Wille = Verstand die fortschreitende Intellectualisirung allerdings aufgedeckt, das Extreme und Paradoxe aber durch die stetig zu betonende Einschränkung auf das Urtheilen, sowie durch die Folgerungen, die sich aus der Auflösung des »Willens« in das Erkennen für dieses selbst ergeben, auf sein wahres und verständliches Maß zurückgeführt zu haben.

B. Der Wille als Trieb, Begehren, Gefühl und Handeln.

Wer auf die Lehre vom Willen hin das Hauptwerk des Spinoza zum ersten Male prüfend durchliest, wird an einem bestimmten Punkte

1) Vgl. oben S. 60.

überrascht und verwirrt innehalten; es ist der Punkt, vor dem wir stehen, zu dem sich unsere Betrachtung jetzt wenden soll, es ist der Anfang der Affectenlehre. Hatte man bis dorthin ein fortschreitendes Zurückdrängen aller Willenselemente von Gott bis zu den menschlichen Urtheilen herab bemerkt und war man nur im Zweifel, ob den nicht vorstellenden Bewusstseinsarten gar keine oder nur eine sehr untergeordnete Rolle im Seelenleben zukommen würde, so scheinen nun Sätze wie: »Das Wesen aller Dinge ist Streben« oder »Das Begehren ist die menschliche Natur selber« zu allen bisherigen nicht nur einen ganz neuen fremdartigen Gesichtspunkt hinzuzubringen, vielmehr mit ihnen geradezu unvereinbar zu sein. Wille und Gefühl waren gleichsam nur mühsam und künstlich untergetaucht worden, um, schon fast auf dem Grunde, den Händen des Rationalisten zu entschlüpfen und mit doppeltem Schwung und an anderem Orte als Leidenschaft und Begehren wieder emporzuschnellen — die Alleinherrschaft auf dem wogenden Meere der Gemüthserregungen behauptend.

Las man dann weiter in die eigentlichen ethischen Theile hinein, so zeigte der Wille sich zahmer und die Affecte stiller, aber ganz frei wurde man auch hierbei nicht von dem erlebten Bilde und selbst in die Lehre vom höchsten Gut, als das nach den ersten Theilen die reine Erkenntniss Gottes zu erwarten stand, drängte sich das neugewonnene Element in der Form der Liebe hinein und behielt so neben Metaphysik und Erkenntnisslehre seinen Platz. Natürlich, dass der Forscher bei einer solchen »*fluctuatio animi*« nicht stehen bleiben darf. In der That schwindet bei eingehender Prüfung die principielle Andersartigkeit der Ergebnisse und die Kluft zwischen den zwei ersten und drei letzten Theilen der »Ethik« schließt sich in gleichem Verhältniss, wie man sich ihr nähert. Was etwa an Widersprüchen trotzdem bestehen bleibt, erklärt sich aus dem Unterschiede der Thematata und durch die Biegung, welche jedesmal die Erfahrung unter rein rationalistischen Gesichtspunkten oder diese bei der Einordnung in jene erleiden müssen, zur Genüge. Freilich erwartet diese so natürlich klingende Behauptung von der folgenden Darstellung ihre Bestätigung; denn es hat nicht an namhaften Forschern gefehlt, welche in gründlicher Untersuchung und keineswegs bei dem ersten Eindruck stehen bleibend, ein schroffes Auseinanderfallen der psychologischen

und erkenntnistheoretischen Theile und eine ausgesprochene »Zerrissenheit in den Tendenzen« behauptet haben¹⁾.

Um aber den Gang unserer Betrachtung ruhig dem Vorigen anzuschließen und dadurch die enge Fühlung, den einheitlichen Geist zwischen den einzelnen Theilen erweisen zu können, wird es gut sein, die bisherigen Ergebnisse in aller Kürze zusammenzufassen:

1. Allgemein ausgeschieden worden war der Wille aus Gott oder der Substanz, den Attributen, den unendlichen Modi, mittelbaren wie unmittelbaren, unter den endlichen aus dem Wesen der menschlichen Seele und — als besonderes Element — aus den Urtheilen.

2. Ebenso allgemein aber war dabei ein gewisser Kraft-Ton, ein energetisches Moment stets miterklungen: Gott wirkte, die Attribute wirkten, die Modi wirkten, ja unter diesen waren auch die Vorstellungen thätig, sie alle wirkten, aber sie wirkten nicht wollend.

3. In gleichem Maße als der Wille unterdrückt, wurde der Verstand bevorzugt; das war die stetige Intellectualisirung in der systematischen Ableitung gewesen. Erschienen Wille und Verstand in Gott noch gewissermaßen gleichgeordnet, so zeigte schon das Attribut »Cogitatio« in dem Namen eine intellektuelle Bevorzugung an, die nun in der »Gottesvorstellung« durch ihr sonderbares Schweben zwischen Attribut und unendlicher Modification, vollends aber in der Verkündigung eines unendlichen Intellects, dem kein unendlicher Wille zur Seite ging, zum Durchbruch gelangte. Sie zeigte sich weiter in dem Axiom von der Priorität der Vorstellung vor den übrigen Bewusstseinsmodi, welche bald zur Repräsentation heranwuchs (in den allgemeinen Bestimmungsgesetzen zwischen den Modi getrennter Attribute, besonders in dem Satz von dem Parallelismus), für Metaphysisches Erkenntnistheoretisches einsetzte, endlich der Vorstellung jenen beherrschenden Mittelpunkt in der menschlichen Seele einräumte; das Wesen der Seele wurde zur Vorstellung, ihr Object ward der Leib und von allen Zuständen des Leibes waren Vorstellungen in der Seele; dies war dahin zu verstehen, dass die übrigen Bewusst-

1) Hauptsächlich Tönnies: Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza (Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie, 7. Jahrg., Hft. II, S. 159 ff., Hft. III, S. 334 ff.). — Höffding bei der Darstellung des Spinoza'schen Systems in seiner Geschichte der Philosophie.

seinsbestimmtheiten zwar nicht verschwunden, auch nicht selbst theoretisirt, sondern zu Eigenschaften der objectiven Erkenntniss gestempelt waren, und dass auch ihnen vermuthlich körperliche Affectionen entsprachen, insofern eine lust- oder unlustvolle Vorstellung eine andere Körpererregung voraussetzte, wie die nämliche gefühlsfreie.

4. Den Willensbegriff betreffend ward jede Willkürbestimmung von ihm abgewiesen, die Willensfreiheit metaphysisch (wegen der modalen Natur des Willens) und psychologisch (unter Aufzeigung der Entstehung ihres Begriffs) als unhaltbar hingestellt, die strengste Determination unumschränkt eingeführt; ein Willensvermögen als solches musste fallen und wurde den abstracten, unrealen Gedankengebilden zugeteilt; endlich ward der Wille in Bejahung (Verneinung) und Neigung (Abneigung) gespalten, als ersterer in die einzelnen Vorstellungen aufgelöst und mit dem Verstande (unter Berücksichtigung der nöthigen Einschränkungen) gleichgesetzt.

Es erhebt sich die Frage: Ist Spinoza auf dem gezeichneten Wege der Willens-Elimination, der Intellectualisirung, der Willkürverneinung u. s. w. fortgeschritten oder ist er nicht vielmehr in eine andere, diesen Gedanken fremde, Weltanschauung überggesprungen und hat unter ihrem Einflusse — welcher dann nur der Hobbes'sche sein könnte — die psychologischen und ethischen Probleme bearbeitet? Oder aber hat er mit ehrlichen und scharfen Augen die Stärke des Gegners, der seiner intellectualistischen Anschauung in den Begehungen und Gefühlen erwuchs, erkannt, ihn mit allen Mitteln zu bekämpfen, besser auf seine Seite zu bringen versucht, ihn aber nicht vollständig zu überwältigen vermocht? Wirklich scheint dies das thatsächliche Verhältniss zu sein, dass wir sowohl denen gegenüber, die allen Widerspruch und jede Schwierigkeit hier leugnen oder umgehen, wie denen, die eine »realistische Psychologie« vom III. Theile der »Ethik« aus annehmen, durchsetzt mit Ueberbleibseln einer intellectualistischen Periode, aufrecht zu erhalten gedenken¹⁾.

1) Die Vernachlässigung des Widerspruchs zwischen der anscheinend rein voluntaristischen Grundanschauung des III. Theils und der supra-intellectualistischen der vorhergehenden begehren K. Fischer (Descartes und seine Schule, Bd. II), der in einem eigens der Lehre vom menschlichen Willen gewidmeten Capitel den Willen als Bejahung und als Begehren, die Gleichheit von Willen und Verstand und den Willen als Grundlage von Tugend und Erkenntniss

Man vergegenwärtige sich den Umfang und die Größe der Aufgabe, was für den Spinoza es hieß: das ganze Gebiet der Leidenschaften, der Gefühle, des Strebens, Wünschens, Begehrens und des auf ihnen sich aufbauenden ethischen Handelns in Einklang bringen mit den herrschenden Grundsätzen des Systems, die eigentlich nur Seiendes und Logisches als (identisches) Material, Causalität und Rationalität als Gesetze enthielten. Dazu nehme man die Haupttendenz seiner Geistesart, alles auf ein Princip zurückzuführen, alles aus einer Quelle abzuleiten; welche diese hier sein musste, dass sie nur im Willen liegen konnte, leuchtet ein. Auch darf man nicht vergessen, dass Spinoza die Rolle der Gemüthsbewegungen in der Seele zu unterschätzen nicht der Mann war; hatte er doch selbst in jungen Jahren schwer unter ihnen zu leiden gehabt¹⁾ — man hat ein falsches Bild seines Charakters, fasst man ihn von vornherein als eine »rein theoretische Natur« — und wenn er auch verhältnissmäßig früh sich von ihnen befreite und seine Instincte seinen Ueberzeugungen folgten, so gerieth er doch eben dadurch nur um so tiefer in jene mystisch-religiösen Bedürfnisse, die ihm das subjective innere Leben der Seele als den im Grunde wirklichsten und werthvollsten

unmittelbar, aber auch ganz unvermittelt, neben einander behandelt; auch in seiner Kritik der Lehre kommt er nicht wieder auf diesen Punkt zurück. Desgleichen Erdmann (Gesch. d. Philosophie, Bd. II); eine rein intellectualistische Darstellung ohne alle Berücksichtigung des »Conatus« und der »Cupiditas« gibt Feuerbach (Werke, Bd. IV, »Gesch. der neueren Philosophie«); der Wille als Bejahung und die Gleichung von Wille und Verstand wiederum findet keine Erwähnung bei Rehmke (Grundriss der Gesch. d. Philosophie), der überdies noch den Conatus aus einer unendlichen Willensmodification ableitet. Den Widerspruch in der Willenstheorie Spinoza's hebt aufs Eindringlichste Tönnies (Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza) hervor, dem Höffding, den Standpunkt noch übertreibend, folgt, indem er in der Darstellung der ethischen Theile die Tugend als Erkenntniss wie einen Rest der alten »intellectuellen Psychologie« behandelt und kaum mit erwähnt. Camerer (Die Lehre Spinoza's) betont die Selbständigkeit des Willens als Begehren, der keine Function des Verstandes sei, und der Stimmungen (Affecte), welche nicht objectiver Natur seien, auch deren engste Abhängigkeit von den Vorstellungen bei aller Andersartigkeit, vernachlässigt dagegen das Verhältniss vom Begehren zum Vorstellen. Ch. Sigwart (Erläuterungen zum »kurzen Tractat«) weist auf die uneinheitliche Darstellung der Willenslehre in der »Ethik« allgemein hin und fasst, um die Brücke von der Voluntas-Affirmatio zur Voluntas-Cupiditas zu schlagen, die Zustimmung in den Urtheilen als Act des Selbsterhaltungstriebes.

1) De Intellectus Emend. Tr. Anfang.

Bestandtheil aufzeigten. Dies alles vor Augen behaltend, wird man sich vielleicht eher über den Scharfsinn wundern, der es vermochte, Begehren und Gefühl doch im Princip wenigstens noch so stark zu intellectualisiren, wie darüber, dass ihm dies nicht ganz gelang; man wird dann auch vielleicht als treibendes Motiv in der Affectenlehre eher die Lösung des voluntaristischen Knotens wie seine Schürzung erblicken, mehr den rationalistischen Gegenstoß Spinoza's wie den fördernden Einfluss des Hobbes gewahr werden. Freilich darf dieser Einfluss darum nicht geleugnet werden. Dass Spinoza den Hobbes gelesen und gut gekannt hat, steht ja fest, und es ist gerade nach der Entwicklung seiner Willenslehre höchst wahrscheinlich, dass die Wichtigkeit des Problems der Selbsterhaltung in der Spinozischen Psychologie dem Studium des Hobbes zuzuschreiben ist. Aber die intellectualistische Grundtendenz ist weder in eine sensualistische noch voluntaristische umgeschlagen, sie hat sich nur über sie ausgedehnt¹⁾.

Doch zurück zur »Ethik.« Gleich die Einleitung des III. Theils mit ihrem ehernen Klang und dem kühnen Schlusssatz zeigt an, dass

1) Was für Einflüsse man aber auch annehmen mag, wie viele und von welcher Art, so ist immer daran zu erinnern, dass die »Ethik« des Spinoza als »ein Werk aus einem Guss« anzusehen ist, soweit dies überhaupt bei menschlichen Schöpfungen möglich ist. Mag man mit Avenarius, Sigwart, Busse u. A. den — neuerdings von Freudenthal durch die Umdatirung der »Dialoge« wieder bestrittenen — Einfluss Bruno's in den ersten Phasen des Philosophen zugestehen, wird man stets Descartes' Lehre als diejenige bezeichnen, welche am meisten befruchtend auf die Spinozische Philosophie gewirkt hat, kann man ein starkes Hinüberwirken der Talmudischen Studien des Jünglings (wenn auch nicht im Umfange der Joël'schen Hypothese) bis in die letzten Werke hinein verspüren und endlich Hobbes' Einfluss auf die Staats- und Affectenlehre gelten lassen, immer doch macht das Eigenartige und Originelle dann neben den ganz neuen Ansichten des Philosophen gerade die Harmonie, das einheitliche Verschmelzen gegensätzlicher Standpunkte aus und bei Werken, wie dem vorliegenden, ist die »harmonisirende Tendenz« nicht nur »eine Tendenz neben vielen«, wie man behauptet hat (Tönnies, Studie u. s. w., II, S. 355), sondern die Grund- und Haupttendenz nicht neben-, sondern übergeordnet den Tendenzen, welche die Gedankenrichtungen fremder Autoren hinterließen. K. Fischer, der vielleicht in der Leugnung der Einflüsse zu weit geht, hat aufs glänzendste diese Ansicht von der Lehre Spinoza's als »eines zusammenstückelten, aus Entlehnungen entstandenen Flickwerks« zurückgewiesen (Descartes und seine Schule, Bd. II, S. 256).

auch in diesem Theile unter der Voraussetzung der strengsten Determination die Untersuchungen stattfinden sollen, und also der systematische Beweis für die Leugnung der Willensfreiheit in Theil I wirklich ein allgemeiner gewesen ist. Ueber den Willen selbst auf dem neuen Gebiete erfahren wir vorläufig nichts; weder in den 3 Definitionen noch den 2 Postulaten, noch auch in den ersten Propositionen tritt er auf, wohl aber bewegen sich manche von ihnen in Begriffen, die eine strenge Erklärung des Willens, der nicht Bejahung ist, eigentlich voraussetzen; doch gerade in der Umformung dieser willensdurchtränkten Begriffe zu willensleeren besteht eben die Vorbereitung auf das Unwesentliche der specifischen Willenselemente in letzter Linie auch in den ethischen Handlungen und der Erreichung des höchsten Gutes. Handeln und Leiden, sowie die Affecte scheinen uns unfassbar ohne Willensvorgänge, mögen diese nun frei oder noch so streng necessitirt sein; aber nach des Spinoza Definition¹⁾ heißt Handeln die totale und Leiden die partielle Ursache von Folgen sein, und weil der Accent nicht auf der Ursache, sondern der Totalität (Partialität) liegt, so ist in dieser Begriffsbestimmung jede Spur eines Willenselements gemieden. Da Spinoza nun die alleinige Ursache »causa adaequata« nennt, so ahnen wir schon von hier die engen Beziehungen des Handelns zu den zureichenden Vorstellungen oder zur — Erkenntniss: »soweit die Seele zureichende Vorstellungen hat, handelt sie nothwendig, soweit sie unzureichende hat, leidet sie nothwendig«²⁾. Ebenso sind die Affecte in ihrer ersten Definition zunächst kein Willensvorgang, sondern »die körperlichen Erregungen, durch welche die Macht des Leibes zu handeln, vermehrt oder vermindert wird, und zugleich die Vorstellungen (ideae) dieser Erregungen«³⁾. Hatte die »causa adaequata« auf die Beziehungen des Handelns zu den zureichenden Vorstellungen gewiesen, so zeigt der Sitz der Affecte in Geist und Körper, dass auch in diesem Theile streng an dem Parallelitätsaxiom soll festgehalten werden. Dieser dynamische Parallelismus — wie man ihn nennen könnte, dem

1) Ethik III, Def. II.

2) Ethik III, Pr. I u. III; man beachte im Beweise der letzteren die Berufung auf II, Pr. XI, welche den Satz von dem Wesen der Seele als Vorstellung vortrug. Cf. S. 39.

3) Ethik III, Def. III.

die Pr. II eigens gewidmet ist¹⁾ — gibt aber Anlass, gleich von vornherein noch vor Einführung des neuen Willensbegriffs die Ansicht derer abzuweisen, die da glauben, der Wille habe seinen Sitz in der Seele und der Leib sei nur das ausübende Organ²⁾. Mit solchen Vorurtheilen musste geräumt werden, sollte auch die Affectenlehre den Grundvoraussetzungen des Systems sich fügen.

Diese Vorbestimmungen im Verein mit den früheren den Boden ebennenden Untersuchungen befähigen uns, auch den dunkelsten Punkt in des Spinoza Willenslehre, die Sätze von der Selbsterhaltung in ihrer Fundirung widerspruchslos zu verstehen. Zunächst scheint der bis jetzt künstlich zurückgestaute Willensbegriff des gewöhnlichen Verstandes im folgenden mit der Einführung des überraschend auftretenden »Conatus« durchzubrechen. Nach Vorausschickung der Sätze, dass sich kein Ding selbst vernichten könne (Prop. IV), und die Dinge insoweit entgegengesetzter Natur seien, als sie sich vernichten können (Pr. V), tritt das Streben nach Selbsterhaltung, das jedes Ding beherrscht (*conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur*), angeblich als Ableitung aus den vorigen Sätzen auf, und wird von nun an zu einem der Fundamentalsätze der »Ethik«. Es scheint mit diesem Streben ein dem Spinozischen System, wie er es bis dahin entwickelt hatte, fremder und widersprechender Zug von Spontaneität, von unmittelbar empfundener Selbstthätigkeit, die wir eben Willen nennen³⁾, in den Menschen gekommen, während in den Affirmationen und Negationen der Urtheile zwar Thätigkeit, aber nicht unmittelbar empfundene, also Willens-

1) Ethik III, Pr. II, Sch. *Ordo actionum et passionum corporis nostri simul est natura cum ordine actionum et passionum mentis.*

2) Ethik III, Pr. II, Sch. Im Anschluss daran wird dann noch einmal eingehend die Willensfreiheit bestritten unter Heranziehung des bekannten psychologischen Beweises. Cf. S. 20 ff. In der Widerlegung kommt recht deutlich die für einen Rationalisten doppelt bewundernswerthe Beachtung und Anerkennung der körperlichen Leistungen zur Geltung. Diese wurzelt natürlich in der Parallelitätstheorie, welche folgerichtig dem Leib die nämliche, ja, da sie etwas nach dem Materialismus neigt, eine größere Bedeutung zuerkennen muss, wie der Seele; diese gedankliche Forderung durchzieht dann auch die ganze »Ethik«, und es ist ein Verdienst Spinoza's, die Wichtigkeit der körperlichen Pflege und Uebung immer wieder und wieder betont zu haben. »Ethik« IV, Appendix Cap. 27 und V, Pr. 39, Sch.

3) Wundt, Essays, S. 295.

thätigkeit, vorlag. Denn dieses »Streben« ist weder etwas rein Seiendes, wie die Objecte, noch rein Gedankliches, wie die Vorstellungen. Der eigentliche Wille scheint nun doch noch als eine dritte Weltseite zur Geltung kommen zu sollen. Wie man bald bemerkt hat, ist die Einführung des »Conatus« im VI. Lehrsatz auf ein »opponitur« gegründet, das fälschlich als in dem vorhergehenden Lehrsatz enthalten hingestellt wird. Dieser hatte gesagt, dass die Dinge insoweit entgegengesetzter Natur seien, d. h. in demselben Gegenstand nicht bestehen könnten, als das eine das andere zerstören könne. Nun folgert der Beweis der nächsten Prop., dass jedes Ding allem, was sein Dasein aufheben könne, sich widersetze, **also**, soweit es an ihm ist, in seinem Sein zu beharren strebe. Aus dem V. Lehrsatz konnte aber nur geschlossen werden: da Elemente, die sich gegenseitig vernichten, in einem Gegenstande aus logischen Gründen nicht vorkommen können, so kommen sie auch thatsächlich nicht in ihm vor (nach des Spinoza Gleichungen logisch = real, Definition = Wesen); von einem eigenmächtigen Widerstreben gegen äußere Eindringlinge (negative Seite) und folglichem Beharrungsstreben im eigenen Selbst (positive Seite) scheint nichts darin enthalten. Da kommt uns in der nächsten Prop. die überraschende Aufklärung: das Streben nach Selbsterhaltung ist gar kein principiell neuer Factor, es ist weiter nichts als das Wesen der Dinge selber: »Das Streben, mit dem jedes Ding in seinem Sein zu beharren trachtet, ist nichts außer dem wirklichen Wesen dieses Dinges«¹⁾. Dieses Streben, welches, da der Zerstörungszeitpunkt eines Dinges nicht in seinem Wesen gegeben sein kann, auf unbegrenzte Zeit besteht (Prop. VIII), dehnt sich, wie auf alle Dinge, so auch auf die menschliche Seele aus, welche als Trägerin zureichender wie unzureichender Vorstellungen in ihrem Sein zu beharren strebt und sich dieses Strebens (da das Selbstbewusstsein von allen ihren Vorgängen der erkenntnistheoretische Theil erwiesen hatte) auch bewusst ist (Pr. IX). In dieser Besonderung heißt es dann Wille (voluntas); da es aber vermöge der auch auf diesem emotionalen Gebiete strengen Aufstellung des Parallelismus nicht nur in der

1) Ethik III, Pr. VII: Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualementiam.

Seele, sondern in Körper und Seele zugleich herrscht, so nennt es Spinoza, auf beide bezogen: Verlangen (appetitus); wird auf die bewusste Seite dieses Strebens der Ton gelegt, so soll es Begierde (cupiditas) heißen¹⁾. Die Förderung oder Hemmung dieses Strebens oder der Uebergang zu größerer (geringerer) Vollkommenheit (Realität) in der Seele wird Lust (laetitia) und Unlust (tristitia) genannt, in Körper und Seele Fröhlichkeit (hilaritas) und Schmerz (dolor). Mit der Begierde zusammen bilden Lust und Unlust die drei Grund-affecte.

In diesen drei Propositionen und den zwei Scholien, in denen die Hauptsätze von dem neuen Willensbegriff und den Gefühlen niedergelegt werden, sind alle Cardinalprobleme zum Theil schon beantwortet eingeschlossen, welche in Betreff der Willenspsychologie des Spinoza noch können aufgeworfen werden:

- 1) Das Verhältniss des Willens zum Wesen. (Scheinbar voluntaristische Grundtendenz — Willensmetaphysik —).
- 2) Das Verhältniss des Willens zu den Vorstellungen. (Scheinbarer psychologischer Widerspruch mit den intellectualistischen Theorien des II. Theils).
- 3) Das Verhältniss des Willens zum Handeln oder der Sitz des Willens. (Doppelter »Conatus« — die Inconsequenz).

1) Gleich von vornherein muss erwähnt werden, dass Spinoza in der Terminologie der Willensarten besonders ungenau verfahren ist, wenn auch die sachlichen Gründe zu einer Aufstellung verschiedener Benennungen klar vor Augen liegen. Die Worte werden oft durch einander gebraucht und an der ursprünglichen Namengebung wird nicht weiter festgehalten. So bedeutet »cupiditas« vielfach etwas rein Seelisches und steht also für »voluntas« (so generalis affectuum definitio), andererseits werden die erst getrennten »appetitus« und »voluntas« einträchtig durch ein »sive« verbunden, und das gerade an der bedeutsamen Stelle, in der von dem Doppelstreben, für welches der »Conatus« zum »Appetitus« getauft ward, zum ersten Male Gebrauch gemacht wird (III, Pr. XXVII, Coroll. III, Sch.). Affect. Def. I, Expl. werden alle Willensbezeichnungen, wie conatus, appetitus, voluntas, impetus der »Cupiditas« subsumirt, Def. VI, Expl. wird die »voluntas« sogar als »acquiescentia« angesprochen. All diesen terminologischen Schwankungen gegenüber wollen wir an der in des Spinoza Anschauungen sachlich vollbegründeten ursprünglichen Namengebung festhalten: danach heißt der allgemeine in Körper und Seele bestehende Selbsterhaltungstrieb »Conatus« oder Streben; auf beide als Einheit bezogen, wird dieses Doppelstreben »appetitus« oder Verlangen, mit Bewusstsein versehen (ob rein seelisch, ob körperlich, ob beides zugleich), »cupiditas« oder Begierde genannt.

- 4) Das Verhältniss von Gefühl und Vorstellung. (Der Ausdruck *affectus* = *idea*, seine Ungenauigkeit und Berechtigung).
- 5) Das Verhältniss von Gefühl und Wille: (wechselseitige Abhängigkeit—Klärung des Widerspruchs zwischen den Sätzen: was wir erstreben, beurtheilen wir als gut und: was wir als gut beurtheilen, erstreben wir).
- 6) Der Sitz der Gefühle (die gleichen Inconsequenzen wie unter 3).

Mit der Lösung dieser Fragen ist aber die Entscheidung über die Möglichkeit einer Einordnung der Willensbestandtheile der Affectenlehre in die bisher entwickelten Principien — wie ersichtlich — mit gegeben. Denn an der Bedeutung, mit der der Wille das Wesen des Menschen genannt wird, hängt die Verträglichkeit dieses Dogmas mit jenem intellectualistischen von der Vorstellung als dem Wesen der Seele, und an der Bedeutung der scheinbar selbstständigen Rolle der Gefühle die Auseinandersetzung mit der Priorität der theoretischen Bewusstseinsarten, an der Einsicht in die gesammte Natur des neuen Willensbegriffs aber die Einsicht in seine Beziehungen zu jenem früheren urtheilenden Willen oder der Bejahung.

I. Jedes Ding strebt nach Selbsterhaltung und dieses Streben ist nichts anderes als das Wesen des Dinges. Was heißt das? Lässt man sich erhebende Fragen und auftauchende Schwierigkeiten unbeachtet, etwa folgendes: Jedes Einzelding drückt auf eine feste und bestimmte Art das Wesen der Substanz oder Gottes aus, und da nun aus Gottes Wesen unendliches auf unendliche Weise folgt, so folgt aus jedem Einzelding, das ein Dasein hat, eine Wirkung; diese ist aber nicht beliebig oder gar willkürlich, sondern durch die eigenthümliche Natur des Dinges selbst streng necessitirt: so liegt es im Wesen des Stickstoffes, eine Flamme zum Erlöschen zu bringen, während der Wasserstoff sich an ihr entzündet.

Diese Unmöglichkeit, die Rollen zu tauschen, diese Nothwendigkeit, dass alle Wirkungen, die ein Gegenstand hervorbringt, in der Natur oder dem Wesen desselben vorbereitet liegen, oder dass sein Vermögen und seine Macht (*potentia*) nur in dem Ablauf dieser besteht, zu denen es gerade bestimmt ist, nennt nun Spinoza das

Streben nach Selbsterhaltung. Daher ist ihm dieses eigentlich mit der Urbestimmung der Dinge gleichbedeutend; der scheinbar höchste Gipfel freiester Selbstthätigkeit und der unterste Grund bestimmender Causalität fallen so in einen Punkt zusammen. Man kann diesen ebenso dunklen wie tiefen Satz in der Willenslehre Spinoza's, der den Willen zugleich zum Wesentlichsten macht und ihn eben dadurch wieder aufhebt, nicht besser erläutern, als durch die Goethe'schen Verse:

»Da ist's denn wieder, wie die Sterne wollten,
Bedingung und Gesetz und aller Wille
Ist nur ein Wollen, weil wir eben sollten,
Und vor dem Willen schweigt die Willkür stille«.

Lässt man die poetische Anticipation des Sinnes bei Seite, so sind es die beiden Beweise zur VI. und VII. Prop., welche unzweideutig das Streben nach Selbsterhaltung als den Ausdruck der durch die göttliche Causalität den Dingen eingeprägten Natur, als das Eintreten der durch ihr Wesen bedingten, als das Ausbleiben der ihnen fremden Wirkungen unter der Form von »Zustreben« und »Widerstreben« gefasst enthalten. Der Selbsterhaltungstrieb ist also nichts als die Urbestimmung der Dinge. Diese zeigt sich aber an ihrem Wirken: »Aus dem gegebenen Wesen irgend eines Dinges folgen nothwendig einige Wirkungen, und die Dinge vermögen nur das, was aus ihrer bestimmten Natur nothwendig folgt; daher ist das Vermögen oder das Streben (*potentia sive conatus*) jeglichen Dinges, durch das es selbst, allein oder mit anderen, irgend etwas wirkt, oder zu wirken strebt, d. h. das Vermögen oder das Streben, in seinem Sein zu beharren, nur das gegebene oder wirkliche Wesen des Dinges selbst (Pr. VII, Dem.)«. So hatte auch schon die Metaphysik des I. Theiles gelehrt¹⁾ und damit jenen Begriff von der Macht oder dem Vermögen gebildet, welcher Activität und Energie umschloss und das Wollen bei Seite ließ. In diesem Sinne verdankte Gott seine Allmacht nicht einem Willen, der ihm nicht zukam, sondern dem allumfassenden Wirken²⁾; auch Gottes Allmacht war sein Wesen, d. h. der Abfluss all' seiner Wirkungen. Genau in dem gleichen Sinne nun haben die Einzeldinge Macht, wenn auch keine Allmacht,

1) Ethik I, Pr. XXV—XXIX, Pr. XXXVI.

2) Siehe oben S. 15 ff.

denn auch sie wirken, wenn auch nicht unendliches; genau in dem gleichen Sinne ist diese Macht ihr Wesen, das sich in dem Inbegriff ihrer Wirkungen offenbart. —

Freilich, von dem Vermögen zum Streben, von der »*potentia*« zum »*conatus*« scheint noch ein weiter Weg. Aber man darf sich durch den Reflex des Spontan-Bewussten, den dieser Beharrungstrieb von der späteren Anwendung auf das Seelenleben aus empfängt, nicht irre machen lassen. Hier bedeutet er vorläufig nichts wie Vermögen, wenn man auf die in diesem Wort enthaltene Spannung achtet; man hat ihn darum auch ganz allgemein sehr treffend als den Uebergang vom Potentiellen ins Actuelle bezeichnet: eine gespannte Spiralfeder würde vielleicht am ehesten den Einschluss der einem Dinge eigenthümlichen Wirkungen in sein Wesen und den »Drang« nach ihrer Realisirung veranschaulichen. Das Streben der Dinge ist die Ladung mit latenter Kraft. Somit steht metaphysisch der Selbsterhaltungsdrang jeglichen Dinges durchaus im Einklang mit den bisherigen Lehren, er ist nichts weiter als die Uebertragung des uns schon bekannten energetischen Zuges auf das Wesen der Einzeldinge. Keineswegs aber wird dadurch nach der Absicht des Philosophen der Wille — etwa im Schopenhauer'schen Sinne — zum innersten Wesen der Welt gestempelt. Und hier ist es gut, zweierlei zu beachten: einmal, dass Wirken und Wollen bei Spinoza zwei völlig getrennte Begriffe sind, dann aber auch, auf welche Seite der Gleichung $\text{conatus} = \text{essentia}$ die Betonung fällt, d. h. welcher Begriff auf den anderen zurückgeführt wird; ist es doch gerade das Streben, welches zum Wesen, nicht das Wesen, welches zum Streben gemacht wird. Wie wichtig solche Prüfungen sind, hatte ja schon jene andere Formel $\text{Wille} = \text{Verstand}$ ergeben¹⁾. Hier zeigt sich nun noch viel schärfer der Unterschied in der Accentuirung; denn nennt Spinoza wirklich das Wesen der Dinge hier Streben, Trieb oder Drang, so ist er trotz der Einschränkung in der Bedeutung der Worte von einem radicalen Voluntarismus nicht mehr fern; führt er aber das Selbsterhaltungsstreben auf das Wesen der Dinge zurück, so heißt dies vielmehr — bei seinem Wesensbegriff — der Versuch, den Willen in seinen

1) Siehe oben S. 61.

tiefsten Wurzeln zu intellectualisiren. Denn das Wesen eines Gegenstandes ist nach Spinoza seine Definition, und seine Wirkungen gleich den aus ihr fließenden Folgerungen; und es ist diese logische Erfassung der Causalität gewiss noch bezeichnender für das Spinozische System, als die neben ihr einhergehende dynamische. Demgemäß würde an Stelle der gespannten Spiralfeder in unserm Vergleich jetzt etwa ein Kreis oder ein Dreieck zu treten haben, die ja (nach Spinoza) alle mathematischen Sätze über sich implicite enthalten müssen; und dieses »Enthaltensein«, diese »Ansammlung«, dies logische Abfließenmüssen der Folgesätze wäre dann der Selbsterhaltungstrieb eines Gegenstandes. Von welcher Seite man ihn also betrachten möge, über das Wirkende (Beispiel mit der Spiralfeder) oder Logische (Beispiel mit dem Dreieck) schreitet er nicht hinaus; und so darf man wohl sagen, dass an dieser Stelle gerade jedes in der tiefsten Anlage der Dinge etwa schlummernde spezifische Willenselement von dem Spinoza in reale oder logische Nothwendigkeit aufzulösen versucht worden sei.

Aber der metaphysische Einklang schließt einen psychologischen Widerspruch nicht aus. Der Uebergang zur psychologischen Anwendung des zunächst rein metaphysischen¹⁾ Selbsterhaltungstriebes liegt in dem Wesensbegriff. Seine Doppelfassung und der Mangel an reinlicher Sonderung in den Bedeutungen ist schon erwähnt worden²⁾. Hier erweist sich nun diese Einsicht als fruchtbares Erklärungsprincip. Es erhebt sich nämlich die Frage: Ist das Wesen der Dinge, dem der »Conatus« zukommt, ja mit dem er identisch ist, generell oder individuell, ein ewiger oder endlicher Modus? Die meisten der Erklärer sind an dieser wichtigen Frage achtlos vorübergegangen, die sie behandelten, haben sich zumeist für die ewige Modalität des Wesensbegriffes entschieden³⁾. Wie uns

1) Metaphysisch ist ja eigentlich alles in der »Ethik«. Es kann sich also dabei nur um Gradunterschiede handeln; diese messen sich an der Unmittelbarkeit der Beziehungen zum Substanzbegriff, an der Annäherung zu, der Entfernung von ihm.

2) Siehe oben S. 51 ff.

3) So Busse (die Begriffe *essentia* und *existentia*); Camerer (a. a. O. S. 292, 298); Salinger (Spinoza's Lehre von der Selbsterhaltung. Berlin 1881. I.-D., S. 15 ff.).

scheint, mit Unrecht. Richtig ist die Betonung des Zusammenhangs der Energie im Selbsterhaltungstrieb mit der Activität der Substanz, falsch aber die einseitige Anwendung auf den Wesensbegriff. Es ist gerade das volle und ganze, auch zeitlich dauernde Wesen der Einzeldinge, von dem hier dieser Trieb behauptet wird, nicht nur ihr »besserer Theil«. Dies geht aufs deutlichste aus der Anwendung auf die menschliche Seele hervor, von der ein eigener Lehrsatz behauptet, sie strebe sowohl in ihren zureichenden, als in ihren unzureichenden Vorstellungen in ihrem Sein zu beharren; was damit begründet wird: das Wesen der Seele setze sich aus zureichenden wie unzureichenden Vorstellungen zusammen¹⁾. Hierauf aber wiederum beruht sozusagen die Möglichkeit der gesamten Affectenlehre, wie sie sich im III. Theil der »Ethik« darstellt, als die Lehre von den Leidenschaften, welche ja nichts anderes sind, wie die Selbstbehauptungen der verworrenen und unklaren Vorstellungen und der ihnen anhaftenden Gefühlstöne (Lust und Unlust); nur diese Verworrenheit ermöglicht ja auch die aufgestellte Verschiedenheit der Leidenschaften unter den einzelnen und in einzelnen Menschen: »Jedwede Leidenschaft eines Individuums (!) unterscheidet sich von der Leidenschaft eines anderen um so viel, wie das Wesen des einen vom Wesen des anderen verschieden ist«²⁾ und der Beweis führt zu diesem Zwecke alle Gefühle auf Modificationen des Selbsterhaltungstriebes zurück, der ja eben dieses Wesen sei. Mit diesen fundamentalen Sätzen der Spinozischen Psychologie ist die Ansicht unvereinbar, als handle es sich bei dem »Selbsterhaltungstrieb als Wesen« nicht um das Individuum und nur — sozusagen — um seinen Unendlichkeitsantheil an der Substanz³⁾.

Mit der individuellen Auffassung verträgt sich dagegen sehr wohl auch die Ableitung des Krafttons des Conatus aus der Sub-

1) Ethik III, Pr. IX mit Dem.

2) Ethik III, Pr. LVII.

3) Es sind daher die Vertreter des einseitig ewigen Wesensbegriffs gezwungen, die obigen Sätze einfach mit ihrem Princip unvereinbar zu lassen oder nur sehr gezwungene Erklärungen für sie zu versuchen, so Camerer a. a. O. S. 292. Ebenfalls kann III, Pr. VIII von der unbegrenzten Dauer des »Conatus« der Einzeldinge nur für unsere Ansicht zeugen, da es sich nicht um ein tempus infinitum, sondern indefinitum handelt. Dies hat z. B. Salinger (a. a. O. S. 16) übersehen und gerade diesen Satz für seine Ansicht anziehen zu dürfen vermeint.

stanz. Denn dieser wirkt in allem, in den ewigen Modi genau so wie in den begrenzten, in den zureichenden Vorstellungen genau so wie in den unzureichenden, auch das »imaginari« ist ja Thätigkeit¹⁾; die Kehrseite davon ist die Möglichkeit, auch das Verworrene und Unklare in Gott zu denken, alswow es dann deutlich und klar erscheint²⁾. Denn das Falsche und der Irrthum ist ja nichts Positives, und was in einer falschen Vorstellung positiv ist, ist nicht irrthümlich³⁾. Die Anschauung irrt darum in sich nie, erst das Fehlen der Einsicht, dass sie eben nur Anschauung und nicht vernünftiger Gedanke sei, ihrem Gegenstand also auch kein reales Dasein in der angeschauten Weise zukäme, bringt sie dazu⁴⁾. Es ist somit durchaus kein Widerspruch, wenn die Energie der Substanz auch in den unzureichenden Vorstellungen, auch in dem individuellen Wesen der Dinge als Trieb zur Selbsterhaltung sich darstellt. So unzweifelhaft uns nun dies die Meinung des Spinoza zu sein scheint, so sicher findet doch auch jene andere Seite des Wesensbegriffs, die wir die werthende oder die generelle genannt hatten, hier ihre Stelle. Das Wesen der Dinge und insonderheit des Menschen ist irdisch-göttlich, ewig-modal, beides vereint, und gerade in der Art dieser Vereinigung — in dem Mischungsverhältniss der Elemente — beruht seine specifische Natur; aber das ewige Element ist, wenn auch nicht wesenhafter (mehr zum Wesen gehörig), so doch wesentlicher, das »eigentliche« Wesen ist nicht das »eigene«, vielmehr gerade sein Verlust, sein Opfer, es ist der Antheil am Allgemeinen, an der Substanz; das ist der »bessere Theil« des Menschen und darum führt der wohlverstandene (durch Reflexion der Vernunft gedeutete) Selbsterhaltungstrieb, das Selbstverständniss desselben, paradoxer Weise zur Auflösung, wenigstens zur Spaltung des Selbst, zum Aufgehen in die Unendlichkeit; so siegt das Generelle über das Individuelle, der eine Selbsterhaltungstrieb über den anderen, der Intellect über die Imagination. In gleichem Sinne hatte Spinoza einmal im »kurzen Tractat« gesagt, dass — streng genommen — nur Gott

1) Ethik II, Pr. XLIX, Sch., auch Camerer (a. a. O. S. 74), cf. oben S. 17—18.

2) Ethik II, Pr. XXXII.

3) Ethik II, Pr. XXXV.

4) Ethik II, Pr. XVII Sch., XXXV Sch., XLIX Sch. De Intell. Em. Tr. S. 24—25.

Wesen zukäme. Am allerbesten aber verdeutlicht diese sonderbare Doppelbedeutung des Wesens in ihrer Anwendung auf die Selbsterhaltung jene eigenthümliche Trennung in der nämlichen Schrift zwischen allgemeiner und besonderer Vorsehung. Dort nämlich tritt der Selbsterhaltungstrieb als »Vorsehung« auf, was, der theologischen Ausdrucksweise des Werkes entsprechend, dasselbe wie später in der »Ethik« die Vorherbestimmung der Dinge besagt. »Die allgemeine Vorsehung ist diejenige, durch welche jedes Ding hervorgebracht und erhalten wird, sofern es ein Theil der ganzen Natur ist; die besondere Vorsehung ist das Streben, das jedes besondere Ding hat, sein eigenes Dasein zu erhalten, sofern es nicht als ein Theil der Natur, sondern als ein Ganzes betrachtet wird¹⁾.« Diese nicht weiter ausgeführte Lehre deckt sich aber, abgesehen von der Ausdrucksweise, vollständig mit der von dem generellen und individuellen, dem »werthvollen« und dem »eigenthümlichen« Wesen in der »Ethik«, nur dass diese hier nicht so reinlich und klar gesondert erscheinen, wie die *providentia universalis* und *particularis*. Die Beachtung dieser Doppelrolle hebt manche sonst und vorzüglich an unserer Stelle entstehenden Schwierigkeiten: So in erster Linie den Widerspruch zwischen dem Erkenntnisstrieb als der einzig wirklichen Bethätigung des Selbsterhaltungstriebes und dem sich über die sämtlichen Elemente der Seele ausdehnenden »Conatus«, also zwischen »Ethik« III, Pr. VI und IX, und IV, Pr. XXVI, der nun nicht, wie man gemeint hat²⁾, durch die durchgehende Disharmonie voluntaristischer und intellectualistischer, realistischer und idealistischer Tendenzen, sondern in der Zwiespältigkeit des Wesensbegriffs seine Erklärung findet.

II. Das eigentlich psychologische Problem im Selbsterhaltungsdrange beginnt erst mit dessen Uebertragung auf die Seele und dem Hinzukommen einer Bewusstheit. Beide Bestimmungen bringt der IX. Lehrsatz (Theil III), und in dieser seelischen Eigenschaft heißt der »Conatus«: Wille, in der bewussten: Begierde. Diese Begierde, die schon der Schluss des II. Theils neben dem Urtheil als die »andere« Seite des Willens verkündet hatte, ist der Seele Wesen.

1) Kurz. Tract. I, Cap. V.

2) Tönnies: Studie zur Entwicklungsgesch. des Spinoza

Damit scheint der psychologische Widerspruch eröffnet: Erst waren die Vorstellungen das Wesentliche in der Seele, und nun ist es die Begierde? Zur Lösung des Knotens ist es erforderlich, an die Ableitung der Begierde zurückzudenken; wie eng sie mit den rein causal und logischen Elementen des Systems verkettet ist, wie sie eigentlich nichts ist, als die in der Entladung begriffene Ursache. Erst durch das Prädicat »Bewusstsein« erhält sie jene mit der Priorität der Vorstellungen scheinbar unvereinbare Stellung. Aber in Wirklichkeit steht die Antithese weniger einfach. »Die Begierde als Wesen« verdrängt nicht »die Vorstellungen als Wesen«; sie ist vielmehr deren Wesen; eng an sie gebunden, undenkbar ohne sie, immer nur an ihnen und mit ihnen tritt sie auf. Sie ist nicht etwa eine neue Macht, eine Kraft der Seele, welche Vorstellungen »hervorrufen«, die Causalität der intellectuellen Vorgänge durch eine spontane Action sprengen könnte, sie ist vielmehr der bewusste Ausdruck dieser Vorgänge, dieser Causalität selbst. Sie ist die Tendenz eines Gedankens zum folgenden. Diese Determination, die sie nicht ausübt, sondern vermittelt, zeigt sich auch in dem Fehlen eines besonderen Necessitirungsbeweises für die Begierde¹⁾. »Der Mensch strebt oder begehrt nichts zu thun, was nicht aus seiner gegebenen Natur folgen kann«²⁾ und — sehr bemerkenswerth für das Verhältniss von Wollen und Vorstellen — auch umgekehrt: solange er sich vorstellt, dies oder jenes nicht zu können, solange ist er nicht bestimmt es zu thun, und folglich ist es solange unmöglich, dass er es thut³⁾.« Es ist eben diese sonderbare Erfassung des Begehrens als

1) Der »kurze Tractat« dagegen, in welchem die Natur der Begierde noch nicht entdeckt ist, sondern nur mit Neigung, Gelüste, Verlangen u. s. w. umschrieben wird, bringt daher auch zwei besondere Beweise für ihre causale Bedingtheit: 1) die Begierde ist nicht »frei«, denn sie entsteht stets aus dem Gefühlston einer Vorstellung (Beispiel mit dem Glöckchen). 2) Die Begierde ist nicht »frei«, denn sie ist kein Vermögen und kann also als Abstraction nicht die Ursache von etwas Realem sein (K. Tract. II, Cap. XVII (4) (5)). Zum ersten Beweise ist zu bemerken, dass derselbe für die »Ethik« nicht mehr bindend wäre, da dort nicht nur aus den Gefühlen die Begierden, sondern auch jene aus diesen entspringen; der 2. Beweis ist ein Analogon zu jener S. 57 erwähnten Briefstelle über den Willen als Irrthumsursache.

2) Ethik III, Pr. LV, Schol. Coroll. Dem.

3) Ethik III, affect. Def. XXVIII, Expl.

bewusster Ausdruck einer augenblicklichen Bestimmung, welche selbst wiederum nur der Ausdruck der Urbestimmung oder des Wesens ist, die eines besonderen Determinationsbeweises nicht benöthigt. Der Begriff selbst ist hier der Beweis.

Es sind also die Vorstellungen das Material für den Willen oder die Begierde, deren Spannungszustände — wenn man sich so ausdrücken darf — diese ins Bewusstsein erheben. Immer nur sind sie an und mit den Vorstellungen da; es gibt daher in der Seele nur begehrende und begehrte Vorstellungen; denn es ist schlechterdings auch in der »realen« Psychologie Spinoza's nichts in der Seele außer den Vorstellungen und ihren Eigenschaften, und so ist das Begehren auch unbedenklich in Spinoza's Sinne als eine Eigenschaft der Vorstellungen anzusprechen. Die Vorstellung ist Subject und Object des seelischen Begehrens. Es bilden das stets Gegenwärtige, Inhaltliche der Seele die Vorstellungen; nicht unter dem Gesichtspunkt ihres materialen Inhalts, sondern unter dem Gesichtspunkt ihres formalen auf die Zukunft gerichteten Wirkens hat die Seele ein Begehren, welches daher nur an diesem Inhalt zur Geltung kommen kann. Das erhellt aus allen Sätzen, welche in der »Ethik« diesem Begehren gewidmet sind; wenn wir »diesem« sagen, so meinen wir das Begehren »in der Seele«, welches wohl zu unterscheiden ist von dem uns später beschäftigenden Doppelstreben in Körper und Geist. Es ist natürlich unmöglich, alle Stellen aufzuzählen, welche die obige Behauptung belegen. Nur auf diejenigen, welche von dem »Conatus« der Seele im III. Theil der »Ethik« handeln, weisen wir hin: Sie alle handeln von dem Streben, sich Angenehmes für Leib oder Seele vorzustellen (imaginari), d. h. lustvolle Vorstellungen zu erwerben. Die Beweise nun all' dieser Sätze gründen sich wiederum direct oder auf Umwegen auf jene IX. Prop., welche besagt hatte, dass die Seele in allen ihren Vorstellungen in ihrem Sein zu beharren strebt, weil in eben diesen Vorstellungen ihr Wesen besteht. Das heißt aber nichts anderes wie: Das Begehrende ist Vorstellung; denn es wird ja das Begehren mit dem Selbsterhaltungstrieb der Vorstellungen begründet; der Inhalt der Prop. aber, welche das »Imaginari« als Object dieses Begehrens verkünden, sagt aus, dass auch das Begehrte nur Vorstellung sei: so Pr. XII und XIII, welche sich in den Beweisen direct auf

den IX. Lehrsatz, Pr. XXV und XXVI, welche sich auf Pr. XII u. XIII, also indirect auf Pr. IX berufen; der Beweis der LIV. Prop. endlich stützt sich auf den (VII.) Lehrsatz von der Selbsterhaltung als dem Wesen der Dinge, dessen besondere Uebertragung auf die Seele den Lehrsatz IX ergab. Es sind dies aber sämtliche Sätze, welche in dem rein psychologischen (III.) Theile der »Ethik« von dem Streben der Seele, oder dem seelischen Willen, der nicht »Bejahung« ist, handeln. Hierher gehört dann noch die »generalis affectuum definitio«, welche aufs deutlichste die Begierde als Richtungsbestimmung der Gedanken erklärt: »Der Affect, welcher eine Leidenschaft des Gemüthes heißt, ist eine verworrene Vorstellung, durch welche die Seele eine größere oder geringere Daseinskraft ihres Leibes oder irgend eines Theiles desselben, wie vorher bejaht, und durch welche die Seele selber eher dieses als jenes zu denken bestimmt wird.« Die letzten Worte enthalten die Definition der Begierde, wie dann noch ausdrücklich der Schluss der »Explicatio« zum Ueberfluss hervorhebt.

Dass es aber stets eine jeweilige Disposition der Seele ist, welcher die Begierde entspringt, genauer, welcher die Begierde entspricht, oder — mit anderen Worten — dass auch der III. Theil der »Ethik« kein neues Vermögen einführt, geht daraus hervor, dass es ebensoviele Begierden, wie Objecte der Vorstellungen geben soll¹⁾. Die Begierde ist ja nämlich eigentlich nichts anderes, als die Vorstellung von einer bestimmten Seite, nämlich in der Richtung auf die folgende Vorstellung betrachtet. Jede Vorstellung aber enthält — so hatte die Erkenntnistheorie gelehrt — die Natur des afficirenden und afficirten Körpers in sich. Also gibt es genau so viele Begierden, als es lust- (unlust-) volle Vorstellungen gibt, d. h. unzählige. Diese Unzahl ist es, welche die Natur der Begierde nicht als ein neues, auf verschiedene Objecte gerichtetes, gleichartiges Vermögen, sondern als die Abstraction aus den einzelnen wirklichen Begehungen zu fassen zwingt²⁾.

Blickt man von diesen Orientirungen aus auf die Forderungen, welche der II. Theil an eine Psychologie der nicht vorstellenden

1) Ethik III, Pr. LVI.

2) Dies betont schon der Tr. brev. II, Cap. XVII (5).

Bewusstseinszustände durch seine Dogmen gestellt hatte, so muss man sie in den Principien erfüllt, ja staunend erfüllt sehen. Der Satz von der Priorität der Vorstellungen ist auch für die besondere Behandlung der Willenslehre bindend geblieben. Immer noch ist es das Vorstellen, welches das »erste« in der Seele ausmacht, denn alle Begierde und aller Wille ist nichts wie die Selbstbehauptung dieser Vorstellungen. Aber, was sich selbst behaupten soll, muss wohl erst da sein, ehe es dazu schreitet¹⁾. Freilich, meint man, »die Ausführungen des II. Theils betrachteten die Ideen als ausschließlichen Inhalt des Geistes«²⁾, so muss nun der III. Theil, der nur von den Gefühlen und Begierden handelt, im schroffsten Widerspruch zu den vorhergehenden erscheinen. Aber diesen Widerspruch aufdecken, heißt ihn erzeugen; denn bisher war nur gelehrt worden, dass die objectiven Elemente, die Vorstellungen und das Erkennen das Primäre, nicht aber das Einzige in der Seele seien. Nur so war die Priorität der Vorstellung zu verstehen³⁾, und nur so steht die neue »realistische« Psychologie mit ihr im Einklang. Der zweite große Schritt war die Verdrängung des Willens aus dem Wesen der Seele gewesen, in deren Mittelpunkt die Vorstellung getreten war. Auch daran ändert sich nichts, wenn nun das Streben zum Wesen der Dinge gemacht wird. Denn soweit es noch nicht bewusst und bloß der allen Dingen zukommende Ausdruck des energetischen Grundtons der Substanz, der »Conatus« also nur wirkendes Vermögen oder = »potentia« ist, kann es nur zu den metaphysischen, nicht aber den psychologischen Voraussetzungen in Widerspruch gerathen — was es nicht thut. Erst auf die Seele bezogen kann es zu diesen in Gegensatz treten. Doch wurde seine Verträglichkeit auch mit ihnen dargelegt. Denn *idea* = *essentia mentis* und *conatus* = *essentia mentis* widersprechen sich insofern nicht mehr, als es immer noch die Vorstellungen und nur die Vorstellungen bleiben, welche der Seele Wesen constituiren, jetzt mit dem neuen Merkmal des »Sicherhalten-

1) Tr. brev. Anhg. II (6) heißt es: »dass die Liebe, die in jeder Sache ist, ihren Körper zu erhalten, keinen anderen Ursprung haben kann, als von der Idee oder dem objectiven Wesen, das von einem solchen Körper in der denkenden Eigenschaft ist«.

2) Tönnies: Studie zur Entwicklungsgesch. des Spinoza.

3) Siehe oben S. 59.

wollens« versehen. Dieses Merkmal ist ihr Wesen, und, da sie das Wesen der Seele sind, der Seele Wesen. Zum Ueberfluss sei zur Erläuterung die eigene Meinung des Spinoza hierüber angeführt, welcher einen Gegensatz zwischen den beiden Sätzen nicht zu finden vermochte und sie einträchtig und in engste Wechselbeziehung nebeneinander stellte: »da (wegen Pr. XI, XIII Theil II) das erste was das Wesen der Seele ausmacht, die Vorstellung eines wirklich existirenden Körpers ist, so ist das erste und Wesentliche unserer Seele (wegen Pr. VII, Theil III) das Streben, das Dasein unseres Körpers zu bejahen«¹⁾. Es sind hier die Lehrsätze, auf die sich Vordersatz und Nachsatz berufen, bei jenem das Dogma von der Vorstellung, bei diesem das von dem Streben als dem Wesen der Seele, und beide stehen hier nicht nur in einem Satze dicht nebeneinander, sondern in dem Abhängigkeitsverhältniss von Grund und Folge! Es ist kaum möglich, klarer und präciser die Meinung Spinoza's auf diesem Punkte herauszuarbeiten, als er es selber durch obiges Document gethan hat. So ist es denn auch nicht angängig, den angeblichen Gegensatz zu den früheren intellectualistischeren Theilen damit zu begründen, »dort sei das Denken die primäre Function des Geistes, hier das Begehren«²⁾, sondern immer bleibt das Vorstellen der wesentliche und hauptsächliche Inhalt der Seele, dessen auf sein Wirken hin betrachtetes Wesen das Begehren ist.

Dass die bisher vorgetragene Lehre von dem Willen als Begehren die Bedingungen erfüllt, welche der zweite Theil mit dem Sturze der Seelenvermögen und dem Determinationsbeweise für alle Willensarten gestellt hatte, braucht wohl nicht mehr erwähnt zu werden. Beide sind durch die Unzahl der »Begierden« und durch die Erfassung dieser als bewusster Ausdruck bestimmender Causalität genügend verbürgt. Noch weniger aber, sollte man meinen, erwüchse aus der Schlussgleichung der Erkenntnistheorie zwischen Wille und Verstand irgendwelche Schwierigkeit. Denn, da dieselbe nur für den Willen im Urtheil, für Zustimmung und Ablehnung, gültig, diese aber von der Begierde als verschieden verkündet waren, so sei das reine Aufgehen der »volitiones« in die »ideae« nicht auch für eine entsprechende Gleichsetzung von Begierden und Vorstellungen, von Begehren und

1) Ethik III, Pr. X, Dem.

2) Tönnies, Studie u. s. w.

Verstand maßgebend. In der That sieht man sich sonst zu behaupten gezwungen: »Die Schlusssätze des zweiten Theiles hätten die Bedeutung, allen anderen Inhalt neben den Vorstellungen von der Seele auszuschließen«. Zu diesem Zwecke allerdings wird die Trennung des Willens in Begehren und Bejahen »als ein verlorener Zwischensatz, der ganz und gar wie ein eingeschobener aussieht«¹⁾, angesprochen, so dass dann auch die Gleichung von Wille und Verstand sich über das ganze Willensgebiet ursprünglich habe erstrecken sollen²⁾. Die Willkürlichkeit dieser Behauptungen springt in die Augen, wenn man den »kurzen Tractat« zu Rathe zieht, der jedenfalls die ursprünglichere Ansicht des Spinoza enthalten müsste, und dies umsomehr, als gerade die erste Zweitheilung der »Ethik« als Ausführung der Zweitheilung im »kurzen Tractat« von dieser Seite aus hingestellt wird³⁾. Dennoch wird die nämliche Trennung von Begehren und Bejahen im Tractat eher entschiedener eingeschärft als in der »Ethik«²⁾. Auch auf die rein intellectualistische Erfassung der Affecte im »Tractat«, die zur Construction einer »älteren Psychologie«, welche bis zum Schluss des zweiten Theils der »Ethik« reiche, verwerthet wird, beruft man sich mit Unrecht. Im »Tractat« sind vielmehr die Grundzüge der Affectenlehre noch gar nicht rein herausgebildet und voll gereift. Braucht man in ihm auch nicht ein »unreifes Jugendwerk«³⁾ zu sehen, so ist er doch zweifellos die älteste Schrift des Philosophen und an vielen Punkten bricht nicht nur der »unfertige Entwurf«⁴⁾, sondern auch ein unfertiges Denken hindurch. Nicht zum mindesten in der Willenslehre. Das Begehren und die Affecte mögen ihrem Ursprunge nach hier, wenn man will, intellectualistischer gefasst sein, als in der »Ethik«, weil alles Begehren aus voraufgegangenen Schlüssen, alle Leidenschaften aus gewissen Erkenntnissarten entspringen⁵⁾, der Art und Natur nach scheinen sie

1) Tönnies, Studie etc.

2) Tönnies, ebenda.

3) K. Tr. II, Cap. XVI, XVII.

4) Freudenthal: Spinozastudien I, S. 241.

5) So wird die Begierde eigentlich nur durch Synonyma erklärt. Sie sei die Neigung oder das Verlangen, das zu erhalten, was man entbehrt (k. Tr. II, Cap. III (9)) oder »die Neigung der Seele zu etwas, was sie als gut erwählt« und die Liebe ist »nichts anderes als eine Sache genießen und damit vereinigt werden« (k. Tr. II, Cap. V (1)). Den intellectualistischen Ursprung zugleich mit dem

voluntaristischer gefasst; denn es wird nirgends der Versuch gemacht, sie in ihrem Wesen zu den vorstellenden oder seienden Theilen der

voluntaristischen Wesen zeigt am deutlichsten der Passus II, Cap. 16 (8): »Die Begierde aber ist eine Gestalt in der Seele, um etwas zu erlangen oder zu thun, mit Rücksicht auf das Gute und Schlechte, was darin gesehen wird: so dass die Begierde selbst nach der Bejahung oder Verneinung, die wir hinsichtlich einer Sache vollzogen haben, noch bleibt; nämlich nachdem wir gefunden oder bejaht haben, dass ein Ding gut ist, was nach ihrem Sagen Sache des Willens ist; und die Begierde ist die Neigung, die man erst hernach bekommt, das zu befördern«. Die Begierde ist Neigung, die Begierde ist Verlangen — in solchen Ausdrücken einer irreduciblen neuen Willens-Größe bewegt sich der »Tract.«; wieviel intellectualistischer klingt da ihre Erklärung in der »gen. Aff. Def.«: die Begierde ist die Richtung der Gedanken! Auch hat Tönnies Unrecht, wenn er sich auf die zufällige Aeußerung im »Tract.« stützt, »Amor« und »Cupiditas« würden daselbst ausdrücklicher Weise als »Volitionis-Modi« bezeichnet, und deshalb glaubt, Spinoza habe auch in der »Ethik« die Begierde ursprünglich mit der Bejahung zur »Voluntas« gerechnet und beide dem Verstande gleich gesetzt; wir hoben ja schon hervor, dass im »Tract.« fast noch schärfer der Unterschied zwischen Begehren und Bejahen hervorgekehrt wird, wie in der »Ethik« (k. Tr. II, Cap. 16, 17), und was die angezogene Stelle betrifft, deren laxe Ausdrucksweise dem ganzen Charakter des Werkes gemäß nicht Wunder nimmt, so halten wir ihr jene andere entgegen, welche besagt: »alle die Wirkungen dann, wovon wir eben gesprochen haben (nämlich von den Leidenschaften), können einzig unter der Neigung der Seele, welche man Begierde nennt, und keineswegs (als ganz uneigentlich!) unter der Benennung Wollen begriffen werden«. Dass übrigens dieses eigentliche Wollen, das Bejahen, sowie die gesammte Erkenntnistheorie des k. Tract. materialistischer (sensualistischer) gefasst sei, als in der »Ethik«, ist nicht zu leugnen. Denn die Gegenstände beeindrucken den Verstand, der sich rein leidend verhält, und bejahen (verneinen) in ihm etwas von sich (II, Cap. XVI (5)). Diesen schon von Ch. Sigwart nachdrücklich hervorgehobenen Unterschied der beiden Schriften hat neuerdings Freudenthal (Spinozastudien I, S. 249), aber, wie uns scheint, vergeblich, hinwegzuleugnen versucht. Uebrigens darf man mit der materialistischen Tendenz die intellectualistische sich nicht unbedingt verschwistern lassen, wie Tönnies und Höffding thun. Denn wie sich Begehren und Affecte zu ihren physischen Bedingungen verhalten, klärt der k. Tract., auch hierin gegen die »Ethik« unreif, nicht auf. In der »Ethik« selbst ist ja durch den aufgestellten Parallelismus die Sache im Princip wenigstens ins Reine gebracht. Nur walten materialistische wie spiritualistische Betrachtungen in den einzelnen Theilen vor. So der Materialismus in Theil II, wenn es heißt: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio causarum* (II, Pr. IX, Dem., Pr. XIX, Dem., Pr. XX, Dem.; De Intell. Em. Tr. S. 10, Anm. 1); dagegen die Umkehrung in der Anwendung von II, Pr. VII, sodass von dem seelischen auf das körperliche Verhalten geschlossen wird: III, Pr. II, Sch., Pr. XII, Dem., Pr. XXVIII, Dem. Die ausdrückliche Doppelfassung von II, Pr. VII mit dem »vice versa« findet sich V, Pr. I, Dem. Innerhalb der Affectenlehre überwiegt wieder in der Lehre von den »passiones« die materialisirende, in

Seele in Beziehung zu setzen; sie bleiben unerklärte, ganz neue Bewusstseinsmodi.

Es bleibt noch die Frage zurück: Wenn die *Voluntas* sich zwar in Urtheilen und Begehren spaltet, beide aber doch mit demselben Namen zusammengefasst werden, in welchem Verhältniss stehen sie zu einander? Bekanntlich hat Spinoza dieses Bedenken unbeantwortet gelassen, »was um so auffallender ist, da das früher behauptete¹⁾ Verhältniss des Willens zur Begierde von selbst diese Frage nahe legen musste«²⁾. Ch. Sigwart, welcher diese Lücke auf solche Weise hervorhebt, hat sie auch durch die Bemerkung auszufüllen gesucht, dass die einzelnen Urtheile nur Ausdruck des »*conatus suum esse conservandi*« seien. Diese Bemerkung, welche zweifellos in einer Hinsicht das Richtige trifft, ist nur noch durch eine andere zu ergänzen: dass der »*conatus suum esse conservandi*« bei Spinoza selbst gelegentlich als ein Urtheil, als eine Zustimmung zum eigenen Wesen erscheint, was nicht nur aus der allgemeinen Tendenz Spinoza's, jedes Verhältniss in ein logisches umzuwandeln, sondern durch bestimmte Aussprüche nahe gelegt wird. So *Ethik III, Pr. LIV Dem.*: »Das Streben oder die Macht der Seele ist das Wesen der Seele selbst: der Seele Wesen (wie von selbst erhellt) aber bejaht (*affirmat*) nur das was die Seele ist und kann«. Danach wäre, wie der Wille im Urtheil eine Bejahung der Eigenschaften der Vorstellungen, so der Wille als Selbsterhaltungstreben eine Art Bejahung der eigenen Existenz derselben; genau im gleichen Sinne sprechen wir ja noch heute von Lebensbejahung und -verneinung. Andererseits wäre das Selbsterhaltungstreben der Seele (die Begierde) ganz allgemein das Streben, sein ganzes Selbst, die Zustimmung in den Urtheilen nur ein Theilstück davon, das Streben, die Prädicate ihrer Vorstellungen zu erhalten (nach Sigwart). Aber beidemal sind diese Beziehungen nur als Uebertragungen zu verstehen, die ein völliges Auseinanderklaffen³⁾, ebenso wie ein völliges sich Decken von »*affirmatio*« und »*cupiditas*« ausschließen. Die Begierde ist als

der von den »*actiones*« die spiritualisirende Tendenz (Salinger, Spinoza's Lehre von der Selbsterhaltung, S. 73).

1) Nämlich im k. Tract.

2) K. Tr. Erltrg. S. 208.

3) Siehe oben S. 6.

bewusste Tendenz eben noch etwas anderes wie die theoretische Bejahung, und diese als Ausdruck der Selbsterhaltung wieder von jener geschieden, da sie eben nur ihr thatsächlicher, nicht der bewusst auf sie bezogene Ausdruck ist: Es ist also der Selbsterhaltungstrieb, **logisch** ausgedrückt, Bejahung und die Bejahung **biologisch** Selbsterhaltungstrieb, **psychologisch** aber bleiben beide etwas Besonderes und Getrenntes.

So hat alles in allem die fortschreitende Intellectualisirung auch den neuen Willensbegriff, das Streben und Begehren in der Seele, in ihr Bereich gezogen, indem das Begehren als ein Act der Vorstellungen, Subject und Object des Begehrens aber selbst nur als Vorstellungen, wenn auch, wie wir gleich sehen werden, als lust- oder unlustvolle, erklärt werden. Die Kühnheit und Folgerichtigkeit dieses rein intellectualistischen Vorgehens ist ebenso groß, wie die Gewissheit von der Unmöglichkeit seines Gelingens. Denn es ist nun und nimmermehr einzusehen, wie die Bestimmung eines Dinges, zu wirken, in seinem Bewusstsein sich als Streben spiegeln soll. Man mag ja ruhig in Form eines Vergleichs diese Bestimmung: Macht, Vermögen, ja Streben nennen, aber thatsächlich kommt doch dadurch kein neues, spontaneres Element in die Dinge hinein. Als es des Spinoza Meinung zu erläutern, nicht zu kritisiren galt, hatten wir der Anschaulichkeit halber von den Spannungszuständen eines wirken-sollenden Dinges geredet¹⁾; hier aber ist der Ort, das Uneigentliche und die vergleichende Natur eines solchen Ausdrucks hervorzuheben; vollends nun aber das Bewusstsein dieses Strebens, der Wille oder das Begehren, ist aus dieser reinen, in den Dingen »schlummernden« Causalität nicht zu erschließen. Es wird versucht, wie bei Spinoza, alles Bewusstsein im Menschen durch die Bewusstheit von körperlichen Affectionen zu erhalten²⁾, aber wie eine körperliche Disposition die nächste Wirkung als Tendenz leiblich enthalten soll, ist nicht einzusehen und darum ebensowenig wie diese in's Bewusstsein soll fallen können. Vollends aber das Widerstreben bleibt dabei völlig unverständlich und unerklärt. Es will dem Spinoza hier immer nur

1) Siehe oben S. 76.

2) Ethik III, Pr. IX, Dem.: Cum autem mens per ideas affectionum corporis necessario sui sit conscia, est ergo mens sui conatus conscia.

gelingen, das psychologische Moment (das Begehren) als Seitenstück des Metaphysischen (des prädestinirten Wirkens) zu beleuchten, aber nicht es in ihm aufgehen zu lassen. Damit aber ist, wenn man die Folgen zieht, der Wille durch die Verallgemeinerung einer metaphysischen Hypothese, welche seine Ausrottung bezweckte, etwa im Sinne Schopenhauer's über alles ausgedehnt, Ur- und Grundprincip der Welt und also auch der Seele geworden. Nur ist dieser als Folgerung eines Gedankens des Systems sich ergebende Voluntarismus durchaus nicht in die Sehweite des Autors zu legen¹⁾. Im Gegentheil; es kehrt hier einmal die sonderbare, aber in der Geschichte der Philosophie nicht seltene Erscheinung wieder, dass die stärksten, auf einen Punkt gerichteten Bemühungen hinüberweisen zu ihrem Gegenpol, und von den Nachfolgern in diesem Sinne weitergeführt werden²⁾. Spinoza wollte den »Willen« mit der Wurzel ausrotten, und darum setzte er ihn seinem logisch-causalen, mathematisch-realen »Wesen« der Dinge gleich. Aber er ahnte nicht, dass jenseits des Rahmens des Systems die intellectualistische Ansicht voluntaristische Folgen haben könne — so sehr, dass manchem die unbewussten Folgen als bewusste Zwecke erschienen³⁾.

III. Aber noch mehr von einer anderen Seite scheitert dieser Intellectualismus an der Erfahrung, d. h. es zeigt der Wille als Begehren seine Beziehungslosigkeit zu den Vorstellungen und zwar innerhalb des Systems selbst. War es Spinoza schon nicht gelungen, in dem Begehren bestimmter Vorstellungen die Natur dieses Begehrens als eine Eigenschaft des Vorstellens aufgehen zu lassen, so fehlt nun jede Parallele zu den anderen Bewusstseinszuständen, wo es sich um die gemischte psycho-physische Seite des Willens handelt. Ursprünglich war ja das Streben (conatus) in Körper und Seele zugleich, und nur als seelisches betrachtet, hatte es Spinoza Willen (voluntas), als seelisch-körperliches: Verlangen (appetitus)

1) Siehe oben S. 76—77.

2) Man denke nur an Kant's Streben, der Außenwelt durch den transcendentalen Idealismus Objectivität zu sichern, und an die Verflüchtigung der letzteren in den Systemen seiner »Schüler«.

3) Tönnies, a. a. O., Höffding, a. a. O. sind beide diesem Irrthum verfallen.

genannt. Zum ersten Male wird von dieser Doppelseite des Willens, welche schon die besprochenen Definitionen im Schol. des IX. Lehrsatzes hervorgekehrt hatten, Gebrauch gemacht im 3. Coroll. des XXVII. Lehrsatzes (Theil III); dort nämlich heißt es: »Den Gegenstand, der unser Mitleid erregt, werden wir nach Kräften von seinem Elend zu befreien suchen«. Mit diesem Entschluss des Willens zur That tritt nun aber etwas ganz Neues zum Willen hinzu. Der Beweis sucht dies zwar zu verbergen, indem er die Identität als Hülfsprincip herbeiholt und sich auf die Erklärung des Verlangens als etwas Psycho-physischen beruft. Zunächst folgert er ganz im bisherigen Sinne: »dass wir uns dessen, was das Dasein eines Gegenstandes aufhebt oder den Gegenstand zerstört, zu erinnern streben werden«, dies aber wandelt er unter Hinweis auf Pr. IX. Sch., also auf die Nominaldefinition vom psycho-physischen »appetitus« durch ein »d. h.« um in: »wir werden es zu zerstören verlangen oder werden zu seiner Zerstörung bestimmt sein«. Bei dieser scheinbaren Gleichsetzung von »voluntas« und »appetitus« entgeht aber doch keinem aufmerksamen Leser das neugewonnene Ergebniss. Denn es bleibt ja nicht bei der bloßen Parallelität von Geistigem und Körperlichem, so dass nur dem Wollen in der Seele auch ein leibliches (allerdings unfassliches) Wollen entspräche, sondern der Doppelwille ist zu einer Einheit geworden, welche allererst die That möglich macht. Auch bei allen früheren Sätzen, die nur von dem Begehren fördernder oder hemmender Vorstellungen handelten, mussten ja die körperlichen Begierden den seelischen zur Seite gegangen sein. Warum wurde dies niemals erwähnt bei den Pr. XII, XIII, XXV, XXVI? Warum dann die vollständige Wiederholung identischer und noch dazu wichtigster Sätze? Denn wenn wirklich die Gleichung des Beweises gültig ist, und es sich also um keinen specifisch neuen Begriff in der Willenslehre handelt, so ist z. B. Pr. XII mit Pr. XXVIII (erste Hälfte) und Pr. XIII mit Pr. XXVIII (zweite Hälfte) völlig gleichbedeutend. Dass dies aber nur eine missbrauchte Identität ist, und dass es sich hier vielmehr um das ganz neue Problem des Handelns oder der That dreht, zeigt gleich der Anfang des dem erwähnten Coroll. angehängten Schol.: »Haec voluntas sive¹⁾ appetitus benefaciendi«.

1) Siehe oben S. 73, Anmerk. 1.

Noch deutlicher und unverholener aber tritt diese thätige oder handelnde Seite des Willens oder die unmittelbare Verbindung von körperlich-geistigem Wollen in der nun folgenden, entscheidenden Prop. hervor: »Alles was nach unserer Vorstellung zur Lust führt, dessen Verwirklichung streben wir zu fördern, was sich aber nach unserer Vorstellung diesem widersetzt oder zur Unlust führt, streben wir zu entfernen oder zu zerstören«. Dies »promovere ut fiat« wie das »destruere« und »amovere« lassen keinen Zweifel darüber, dass dieser doppelseitige »conatus« eben nichts anderes ist, als der Wille, dessen Product die Verwirklichung des Entschlusses oder die That ist. So bricht hier der gewöhnliche Sinn des »Handelns« sich Bahn und für ihn, der in der Erfahrung wurzelt, reicht ein Wille, der nur an der Erkenntniss klebt, als Erklärung nicht aus. Sehr bezeichnend für diese Unzulänglichkeit ist nun der Beweis für die Nothwendigkeit eines solchen Handelns: »Was nach unserer Vorstellung zur Lust führt, streben wir nach Kräften vorzustellen, d. h. wir werden nach Möglichkeit danach trachten, es als gegenwärtig oder wirklich daseiend anzusehen; aber das Streben der Seele oder das Vermögen im Bewusstsein ist von Natur gleich und zugleich mit dem Streben des Körpers oder dem Vermögen zu wirken. Wir erstreben daher absolut sein Dasein, d. h. wir verlangen und bezwecken es (ergo ut id existat, absolute conamur sive appetimus et intendimus)«¹⁾. Der Beweisgang für die Zerstörung des Gegenstandes ist natürlich der entsprechende.

Durch diese Demonstratio klärt sich manches in der Willenslehre Spinoza's. Zunächst verstehen wir erst jetzt völlig die Trennung der Willensvorgänge in seelische und seelisch-körperliche; die scheinbar gleichen Bezeichnungen wie »voluntas« und »appetitus«, noch dazu terminologisch im Verlauf nie streng gesondert, offenbaren erst hier ihren wahren Unterschied. Um das thatkräftige Handeln im Menschen zu erklären, brauchte es mehr wie des seelischen und körperlichen Strebens, es bedurfte eines beide umfassenden Begriffs, der eben zur Scheidung des »appetitus« von der »voluntas« führte. Diese Zusammenfassung des Doppelstrebens in ein »absolute conari« findet sein Motiv in der weit augenfälligeren Verbindung von Leib und

1) Ethik III, Pr. XXVIII, Dem.

Seele in den Willenshandlungen wie in den Vorstellungen. Und dieser engen Abhängigkeit von Seele und Leib, die im Handeln besteht, d. h. auf der höchsten Stufe des Wollens (wenn es nicht bloß Trieb oder Wunsch bleiben soll) genügt die Parallelitätserklärung nicht mehr. Spinoza hat das dunkel gefühlt, und wenn er auch principiell eine Wechselwirkung von Geist und Körper deutlich genug selbst in diesem Theile ablehnt, so spricht sich doch in dem Aufgeben einer getrennten Behandlungsweise beider, wie in der Formulirung eines beide umfassenden Begriffs innerhalb des Individuums und nicht im metaphysischen Reiche, die Ahnung aus von der Unzulänglichkeit der Parallelitätshypothese an dieser Stelle, sowie von der Andersartigkeit jedes Willensvorgangs von den Erkenntnissarten. Denn es ist streng zu beachten, dass der leibliche und seelische »conatus« nicht im Metaphysisch-Außerzeitlichen, sondern im Endlich-Zeitlichen, ja im nämlichen Gegenstande in eins verfließen. Wo aber wäre bei den Vorstellungen und ihren Objecten dies der Fall? ¹⁾ Für diese gibt es innerhalb der Welt der Modi niemals einen Oberbegriff, für sie gibt es nur eine Vereinigung in der Substanz. Ein »absolute imaginari« oder ein »absolute movere« kann es nach Spinoza niemals geben. Der neugewonnene Begriff nun des »absolute conari« erstreckt sich über eine Reihe von Lehrsätzen, welche in jene andere Reihe rein psychischen Begehrens im III. Theile folgendermaßen sich eingliedert: Vom rein psychischen Streben, dem »conatus mentis« oder der »voluntas« handeln: Pr. XII, XIII, XXV, XXVI und Gen. aff. def. (Schluss); vom seelisch-körperlichen, dem »absolute conari« oder dem »appetitus« handeln: Pr. XXVII, Coroll. III, Pr. XXVIII, Pr. XXIX, XXXI Coroll., XXXII, XXXIII, XXXVI, XXXIX, XL Coroll. II, XLI Schol. Affect. Def. I (zum Theil).

Wurde so der Wille rein seelisch und seelisch-körperlich, dem Gange des Systems folgend, betrachtet, so vereinigen sich beide Seiten gemeinsam mit jener dritten, nirgends ausgeführten, rein leiblichen in der Definition der Begierde als erster unter den Aff. Def.: »Die

1) Die von Erdmann aufgebrachte Subjectivirung der Attribute als einer Art Kategorien wird wohl von Niemandem mehr aufrecht erhalten und kann als überwunden gelten; höchstens darf man zugestehen, dass Spinoza selbst im Ausdruck manchmal zu einer solchen Auffassung Anlass gegeben hat.

Begierde ist das Wesen des Menschen selbst, insofern es durch irgend eine gegebene Erregung als bestimmt gedacht wird, etwas zu wirken«. Und die Explicatio will unter dieser Begierde »alles Streben der menschlichen Natur«, das wir mit »Verlangen, Wille, Begierde oder Impuls bezeichnen«, zusammenfassen; zugleich soll es gleichgültig sein, ob diese Erregung dabei nur »durch das Attribut Bewusstsein oder Ausdehnung vorgestellt oder schließlich auf beide bezogen wird«. An dieser Definition, die alle uns schon bekannten Willenselemente vereinigt, ist zweierlei von Interesse: einmal dass das, zwar unter sie fallende, rein leibliche Begehren nirgends eine Ausführung erfahren hat, zweitens, dass diese Definition, die alle »Bestrebungen«, wie sie selbst angekündigt, befasst, nicht die letzte bleibt, sondern von jener »allgemeinen Definition der Affecte« am Schluss des III. Theils abgelöst wird, die wir schon kennen, und welche wieder die rein psychische Seite herausschälend, bedeutsam auf den eigentlich ethischen Willen hinüberweist. Dieser Umstand gemeinsam mit der einleitenden Erklärung des »Handelnden« als Totalursache, der Affecte als Vorstellungen, deren Beziehungen zwischen »agere« und »intelligere«, »pati« und »imaginari«, zeigen auch das »realistischere« Mittelstück des III. Theils, das zwar im Princip den Willen seiner selbständigen Eigenartigkeit beraubte, in der Durchführung aber doch an dem Widerstande der Erfahrung manches Mal scheitern musste, umrahmt von so rein intellectualistischen Anschauungen und Begriffen, dass wohl über die eigentliche Absicht des Philosophen auch an dieser Stelle kein Zweifel mehr bleiben kann.

IV. Eine vollständige Uebersicht über die Spinozische Willenslehre aber erhält man erst, wenn man die Gefühle mit in die Betrachtung zieht. Denn sie sind so eng mit Trieb und Begehren verbunden, dass nur eine wechselseitige Abhängigkeit als richtiger Ausdruck für dies Verhältniss erscheint.

Hauptsächlich sind es die den III. Theil einschließenden Definitionen der Gefühle und das erste Postulat, welche den vollen Aufschluss über die allgemeine Natur und Stellung der Gefühle im Seelenleben, damit also über ihr Verhältniss zu den Vorstellungen ertheilen, während in den beiden mittleren Erklärungen ihre Besonderheit, d. h. ihr Verhältniss zum Willen, sich niedergelegt

findet. »Unter Affect¹⁾ verstehe ich die körperlichen Affectionen, durch welche die Wirkungskraft des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Vorstellungen dieser Affectionen (et simul harum affectionum ideas)« — so lautet die erste Definition, und die ergänzende nur auf die seelischen Leidenschaften bezogene Schlusserklärung des Gefühls besagt: »Der Affect ist eine verworrene Vorstellung (confusa idea), durch welche die Seele eine größere oder geringere Daseinskraft ihres Leibes oder eines seiner Theile wie vorher bejaht« Das anzuziehende Postulat endlich erklärt: »Der menschliche Leib kann auf viele Weisen erregt werden, durch welche seine Wirkungsmacht gesteigert oder gemindert wird und wieder auch auf andere, welche seine Wirkungskraft weder vergrößern noch verringern«. Das erste, was uns an den Definitionen in die Augen springt, ist: dass die intellectualistischen Forderungen der früheren Theile nicht so sehr eingelöst, wie überboten scheinen. Das Gefühl ist Vorstellung — das hatte das Axiom von der Priorität der Vorstellung nirgends verlangt; indem es die Ueberordnung dieser über die anderen Bewusstseinsarten erklärte, verkündete es ja eben dadurch gerade eine Verschiedenheit²⁾. Und hier sollen objectives und emotionales Bewusstsein in eins zusammenfallen? Der Zwiespalt liegt nur an der Oberfläche und es ist die Formel affectus = idea von mancher Seite über Gebühr ausgenutzt worden. Denn bei eingehender Analyse der Definition zeigt sich hier aufs deutlichste, dass das Ganze für den Theil, die Vorstellung für ein zwar nur an und mit ihr vorkommendes, aber in seiner Natur andersartiges Seelenelement gesetzt ward. Denn die Definitionen sprechen immer von Vorstellungen und Körpererregungen, die eine Steigerung oder Minderung der Lebenskraft zum Ausdruck bringen. Nun stellt aber jede Vorstellung etwas vor, und gerade nach Spinoza's Er-

1) Spinoza begreift mit dem Wort »affectus« Gefühle und Leidenschaften gemeinsam. Daher wird die Uebersetzung sich nach dem jeweiligen Zusammenhang, in dem sie den Ausdruck antrifft, zu richten haben. »Affectus« andauernd mit »Stimmung« wiederzugeben, wie Camerer thut, scheint nicht rätlich. Spinoza's Trennung in »passiones« und »actiones« ist im Deutschen nur ebenso künstlich zu bewerkstelligen wie im Lateinischen. Das Wort »Leidenschaften«, eigentlich nur der adäquate Ausdruck für die »passiones«, umfasst ja beide Gruppen.

2) Siehe oben S. 32.

kenntnisslehre enthält sie die Natur des äußeren Erregers neben der Reactionsweise des vorstellenden Individuums, also stets ein gegenständliches Moment; dies wird ganz bei Seite gelassen und nur auf den jede Vorstellung begleitenden eigenen Leibes- oder Seelenzustand reflectirt. Damit aber hört die Vorstellung auf, eigentliche Vorstellung im theoretisch-objectiven Sinne zu sein¹⁾; ist nun die Empfindung dieses rein subjectiven Zustandes Gefühl und Leidenschaft, so kann das Wort »idea« hier eben nur ganz uneigentlich stehen und seine Berechtigung nur dem Umstand entnehmen, dass nach Spinoza jeder subjective Zustand an ein objectives Erkennen, jedes Gefühl an eine Vorstellung gebunden, und also im Ausdruck diese für jene getreten ist. Dem entspricht auch die weitere Bearbeitung der Gefühlslehre. Schon dass es nur zwei Grundgefühle »Lust und Unlust« gibt, aus deren Modificationen — je nach den verschiedenen Vorstellungen, an denen sie haften — und durch deren Combination mit der Begierde das ganze Reich der Leidenschaften sich aufbaut, beweist ihre Andersartigkeit von den Vorstellungen als solchen, welche wesentlich durch die Verschiedenheit der Objecte bestimmt werden sollen. Aber möglich wird die Fassung des Gefühls als »idea« wiederum nur dadurch, dass es, genau wie der Wille, nur an und mit den Vorstellungen auftritt; darauf weist ja schon der Ausdruck »affectus«, der sogar öfters mit »affectio« durcheinander gebraucht²⁾, jedenfalls an den entscheidendsten Stellen (so gleich in der ersten der besprochenen Definitionen) durch ihn erklärt wird; jeder körperlichen Erregung entspricht aber, wie wir wissen, eine Vorstellung und zwar in dem ganz reinen Sinne einer theoretisch-objectiven Erkenntniss³⁾; somit hat, was das Gefühl zum Ausdruck bringt, immer nur an dieser Erkenntniss statt, tritt zugleich mit ihr auf und verschwindet mit ihr.

Die Priorität der Vorstellung bleibt gleichfalls in vollem Einklang mit den früheren Lehren gewahrt; denn das Postulat hatte ausgesagt, dass nur gewisse Affectionen, also auch nur deren Vor-

1) Camerer, a. a. O. S. 147.

2) Z. B. Ethik III, Pr. XV, Dem.: »ponatur mens duobus affectibus simul affici, uno scilicet, qui eius agendi potentiam neque auget neque minuit etc.«; es steht also augenscheinlich »affectus« für »affectio«, da ein Affect, der die Daseinskraft weder mindert noch mehrt, nach Spinoza undenkbar ist.

3) Siehe oben S. 50.

stellungen eine Kraftsteigerung resp. -minderung hervorzubringen vermöchten, und also es wohl Vorstellungen ohne Gefühl, nie aber Gefühl ohne Vorstellung geben könne. Dieser Satz ist nichts weiter, wie das begründende Fundament jenes 3. Axioms Theil II, das die Herrschaft der Vorstellung über alle übrigen Bewusstseinsarten als unmittelbar einleuchtende Wahrheit — eben als Axiom — ausgesprochen hatte. Daher nennt es Spinoza auch »hoc postulatum seu axioma« und er sieht seine Begründung in denjenigen Sätzen der Körperlehre, welche von dem Beibehalten der individuellen Gestalt bei gewissen Erregungen gehandelt hatten: es verändert sich nämlich die Gestalt eines Individuums nicht, wenn die Proportion von Ruhe und Bewegung und die Anzahl seiner Elemente die gleiche bleiben; da dies aber bei manchen Affectionen der Fall ist (so etwa müssen wir weiter schließen, um zu der Priorität der Vorstellung zu gelangen), die Daseinskraft bei gleichbleibender Gesamtgestalt die gleiche sein muss, Gefühl und Leidenschaft wiederum nur Aenderungen dieser Daseinskraft angeben, so sind Affectionen ohne Gefühl und darum auch Vorstellungen ohne Gefühl nicht nur möglich, sondern nothwendig. Darauf weist auch die vergleichende Natur der Gefühle: »der Affect bejaht eine größere oder geringere Daseinskraft wie vorher (gener. aff. def.)«; dies wird in der Expl. dahin erklärt, dass es sich nicht um eine reflectirende Vergleichung, sondern lediglich um den subjectiven, im Affect niedergelegten wirklichen Zuwachs (Abnahme) an »Realität« dabei handelt: »aber es ist zu beachten, dass, wenn ich sage größere oder geringere Daseinskraft wie vorher, ich darunter nicht verstehe, die Seele vergleiche die gegenwärtige Leibesconstitution mit der vorigen, sondern dass die Vorstellung, welche die Form des Affects ausmacht, etwas vom Körper bejaht, was mehr oder weniger Realität wie vorher enthält«. Ist dem so, dann kann auch niemals das Gefühl den ersten Seelenaugenblick ausmachen, denn nur durch Vergleichung mit vorangegangenen Momenten wird es erst ermöglicht, und die Vorstellung ist wirklich »das erste, was das Sein der menschlichen Seele ausmacht«. — So findet sich auch die Lehre von der Herrschaft der Vorstellung über das Gefühl gemeinsam mit jener anderen von ihrer Unterschiedlichkeit trotz des missverständlichen Ausdrucks *affectus = idea* so sehr im Einklang mit dem, was darüber

behauptet wurde, dass dies sogar ein gut Theil seiner Begründung erst durch die Analyse der Affecte erfährt.

Weit deutlicher noch, als aus den Definitionen und Postulaten, ist aus der Bearbeitung der Gefühle und ihrer Gesetze im einzelnen die enge Gebundenheit an die Vorstellung zugleich mit den unterscheidenden Merkmalen herauszulesen. In erster Linie ist es das Associationsgesetz der Gefühle, welches hier in Betracht kommt. Es besagt: »Wenn die Seele einmal von zwei Gefühlen erregt war, so wird sie bei einer späteren Erregung durch eins von beiden auch von dem anderen wieder erregt werden«¹⁾. Bewiesen aber wird das Gesetz lediglich mit der Association und Reproduction der Vorstellungen, wie sie der erkenntnistheoretische (II.) Theil vorgetragen hatte, angewandt auf das für das erkennende, gegenständliche Wesen oder die eigentliche Vorstellung unwesentliche Moment der eigenen Kraftdisposition: »Wenn der menschliche Leib von zwei Körpern einmal zugleich erregt war, wird die Seele, wenn sie später einmal einen der beiden sich vorstellt, sogleich sich auch an den anderen erinnern; aber die Vorstellungen der Seele zeigen mehr die Erregungen unseres Leibes als die Natur äußerer Körper an, also —«. Wenn man den Gang dieses Beweises neben jenen anderen über die Association der Vorstellungen stellt²⁾, welcher gerade auf das Bild äußerer Körper abzielt, so hat man den tiefsten Grund erschaut, warum Spinoza die Gefühle Vorstellungen nennen und doch ihre Andersartigkeit behaupten konnte. Sie sind ihm gewissermaßen die subjective Innenseite an den Vorstellungen, deren objective Außenseite eben der erkennende Theil ist. Einzig und allein auf letzteren aber passt das Wort Vorstellung; der Missbrauch, es auch auf die fühlende Seele auszudehnen, erklärt sich aus der Einheit des gleichsam nur von zwei Seiten betrachteten Bewusstseinsvorgangs. Dieses Associationsgesetz der Gefühle, welches den Einblick in die eigentliche Denkweise Spinoza's auf dem fraglichen Punkte gestattet, eignet sich um so mehr zur Erläuterung, als es keinen hingeworfenen Gedanken, sondern ein wesentliches Princip in seiner Affectenlehre bildet. Von ihm leiten sich ab: Pr. XV Corollar und Pr. XVI (Theil III), welche die sonderbaren Erscheinungen der Sympathie und

1) Ethik III, Pr. XIV.

2) Ethik II, Pr. XVIII Dem.

Antipathie sehr scharfsinnig, aber wohl nur mit dem Opfer des gewöhnlichen, hier einmal tieferen Wortsinns, auf associirte Gefühle zurückzuführen suchen, ferner Pr. XVII mit Schol., welche die so wichtigen »*fluctuationes animi*« behandeln, die Pr. XXXVI mit Corollar und Schol. mit der Erklärung der Sehnsucht, dann die bedeutende Pr. XLVI mit der Psychologie des Classen- und Nationalitätshasses, die Pr. L, welche die Bedeutung des Aberglaubens an »*omina*«, endlich Pr. LII, deren Scholien die Bewunderung und Verachtung associativ zu erklären unternehmen. Wenn wir oben Spinoza die subjective Seite an den Vorstellungen als die Gefühle erklären ließen, und uns dabei durch ein »gleichsam« und »gewissermaßen« deckten, so geschah es, um dem Einwand zu begegnen, als würde die ganze in dem vorstellenden Individuum statthabende Erregung, soweit sie dessen Zustände spiegelt, in das Gefühl aufgelöst; das aber ist nicht der Fall: nur die durch sie bewirkte Modification der Lebenskraft fällt als Gefühl ins Bewusstsein; soweit die leibliche Erregung kein solches Moment aufweist, geht sie in die Vorstellung und zwar als trübendes Element, als Hemmungsursache für eine reine, adäquate Auffassung der Außenwelt mit ein.

V. Dies führt nun unmittelbar zur Frage nach der besonderen Natur der Gefühle, welche mit jener anderen: nach ihrem Verhältniss zum Willen in eine zusammenfällt.

Weit enger nämlich, wie an die Vorstellung, ist das Gefühl an den Willen in der Form der Selbsterhaltung, des Strebens oder der Begierde gebunden. An die Stelle der einseitigen tritt hier eine wechselseitige Abhängigkeit; gab es kein Gefühl ohne Vorstellung, so gab es doch Vorstellungen ohne Gefühle. Begierde und Gefühl dagegen sind ohne einander unmöglich, sie sind im strengsten Sinne der Spinoza'schen Wesensdefinition Wesensbestandtheile von einander. Ihrer engen Zueinandergehörigkeit wegen werden sie bekanntlich als die drei Grundaffecte von Spinoza zusammengefasst. Es ist das Missverständliche daran schon von mancher Seite hervorgehoben¹⁾: als handle es sich um drei gleichgeordnete Elemente, die beiden Grundgefühle und das Begehren. Die Ausführungen Spinoza's aber lassen keinen Zweifel darüber, dass eine gegenseitige Abhängig-

1) Camerer, a. a. O. S. 134, Salinger, a. a. O. S. 38—39.

keit und nicht eine Gleichordnung der richtige Ausdruck dieses Verhältnisses ist: Die Gefühle sind Voraussetzung und Producte des Willens, der Wille ist Voraussetzung und Product der Gefühle.

Das eine kommt in Sätzen zur Geltung wie: »die Begierde, welche aus Lust oder Unlust, Hass oder Liebe entsteht«¹⁾, das andere in Wendungen wie: »Lust und Unlust ist das Begehren oder Verlangen selbst, soweit es von äußeren Ursachen gemehrt oder gemindert, befriedigt oder gehemmt wird«²⁾. Beide Gesichtspunkte vereint aber auf's klarste die gen. aff. def., welche erklärt, in den Gefühlen käme die Steigerung (Minderung) der Daseinskraft zur Geltung, und durch die Gefühle werde die Seele dies oder jenes zu denken bestimmt. Da aber Daseinskraft = Selbsterhaltungstrieb, und Bestimmung der Gedankenrichtung (laut der Expl.) das nämliche besagt, so sind hier die Gefühle zuerst als Producte des Willens und dann wieder als Bedingung des sich aus ihnen entwickelnden Wollens hingestellt. Was aber heißt das? Ein Beispiel mag es erläutern. Das erste, was in einer individuellen Seele auftritt, muss nach Spinoza Vorstellung sein. Diese taucht mit der Tendenz, sich zu behaupten (Willensmoment), auf; bestätigt nun die nächste Vorstellung ihr Dasein und nährt somit den Selbsterhaltungsdrang der vorigen, so entsteht Lust (Gefühlsmoment), indem eben dieser Uebergang zu gehobener Daseinsmacht in Leib und Seele »geföhlt« wird; diese lustvolle Vorstellung — da sie ja auf der Bahn des Selbsterhaltungstriebes als seine Steigerung noch über den normalen Gleichgewichtszustand hinausliegt — wird sich ihrerseits nach Möglichkeit zu erhalten streben, d. h. ihr entströmt ein Wille; dieser gebietet, befriedigt, wieder Lust u. s. w. Genau das Umgekehrte findet bei Hemmung des Selbsterhaltungsdranges statt, als wo nur für Lust Unlust und für Erstreben Widerstreben zu setzen ist.

Es steht nun im engsten Zusammenhange mit diesem Verhältniss von Lust und Begehren der scheinbare Widerspruch zweier Sätze der »Ethik«, welcher von einigen als Mittelpunkt des Beweises für die Disharmonie zweier Tendenzen, der intellectualistischen und

1) Ethik III. Pr. XXXVII.

2) Ethik III, Pr. LVII, Dem.

voluntaristischen, hingestellt worden ist¹⁾. Im Schol. der IX. Pr. (Theil III) findet sich der Satz: »nach alledem [nämlich den Sätzen über die Selbsterhaltung] steht fest, dass wir nichts erstreben, wollen, verlangen, noch begehren, weil wir urtheilen es sei gut, sondern dass wir im Gegenteil urtheilen, etwas sei gut, weil wir es erstreben, wollen, verlangen und begehren«. Der XIX. Lehrsatz des IV. Theils aber besagt: »Das erstrebt oder verabscheut ein jeder nothwendig aus den Gesetzen seiner Natur, wovon er urtheilt, es sei gut oder schlecht«. Zunächst ist ganz allgemein darauf aufmerksam zu machen, dass je nach den Themen der einzelnen Theile die nämlichen Dinge in den verschiedenen Beleuchtungen ein anderes oft gegensätzliches Bild ergeben, dessen Vereinigung mit dem conträren erst die volle Meinung des Philosophen erschließt. Oft hat er selbst diese vereinigende Erklärung gegeben; so für den Widerspruch in den Sätzen: »in der Natur gibt es keinen Zufall«²⁾ und: »alle Einzeldinge sind zufällig«³⁾ oder: der Mensch wird durch das Bild eines vergangenen oder zukünftigen Gegenstandes von dem nämlichen Gefühl der Lust oder Unlust erregt, wie von dem Bilde eines gegenwärtigen«⁴⁾ und: »das Gefühl, dessen Ursache wir als gegenwärtig anwesend vorstellen, ist stärker, wie wenn wir ihre Anwesenheit nicht vorstellen«⁵⁾. Die Möglichkeit solcher conträren Behauptungen und die Auflösung des Widerspruchs durch den Philosophen selbst treibt uns, auch da, wo eine authentische Erklärung nicht vorliegt, aus dem verschiedenen Zusammenhang und dem besonderen Gesichtspunkte, unter den jeder der fragwürdigen Sätze fällt, eine sinngemäße Interpretation zu versuchen. So hatten sich scheinbar ganz entgegengesetzte Dogmen wie: das Wesen der Seele ist Vorstellung und: das Wesen der Seele ist Wille, als vollständig vereinbar erwiesen. Nicht als sollte auf diese Weise eine Auslöschung oder Vertuschung wirklicher Widersprüche anempfohlen werden; nur einem unnützen Aufbauschen von Scheingegensätzen zwischen grundlegenden Principien eines Systems zu wirklichen Widersprüchen soll man entgentreten. Hier aber handelt

1) Tönnies, Studie u. s. w. II, S. 334 ff. Höffding, Gesch. d. Phil. I. S. 360.

2) Ethik I, Pr. XXIX.

3) Ethik II, Pr. XXXI, Coroll.

4) Ethik III, Pr. XVIII.

5) Ethik IV, Pr. IX.

es sich nun augenscheinlich allerdings um einen solchen, da das eine Mal ein Einfluss der Gedanken auf den Willen geleugnet, das andere Mal als wesentlich behauptet wird.

Es hat nun Camerer¹⁾ die psychologische Lösung der Antithese schon angedeutet, wenn er den Sinn durch Hinzufügung eines: »indem es uns mit Freude erfüllt« dem Verständniss näher zu bringen sucht. Es lautete dann der erste Satz: »wir erstreben nichts, weil wir es für gut halten, sondern wir halten es für gut, weil wir es als etwas lustvolles erstreben«. Dass dieser Zusatz kein willkürlicher ist, sichert die Erklärung des nämlichen Gesetzes in der 39. Prop., wo seiner genaueren Ausführung durch Beispiele die Bemerkung vorangeht: »unter gut verstehe ich hier jede Art der Lust und alles was zu ihr führt«; wir können also direct für gut »lustbringend« einsetzen (es nicht nur zu ihm hinzusetzen) und erhalten dann: »wir erstreben nichts, weil wir es für lustvoll halten, sondern wir halten es für lustvoll, weil wir es erstreben« und mit der nämlichen Vertauschung (welche in dem betreffenden Beweise selbst statt hat, also auch zweifellos hier berechtigt ist): »Jeder erstrebt nothwendig, was er für lustvoll hält«. Nun offenbart sich aber sehr bald der auf die Spitze getriebene Widerspruch als eine Stufenfolge an der gleichen Leiter, und das Verhältniss der beiden Lehrsätze ist dem zwischen den beiden sie vortragenden Theilen direct proportional: die vorgeschrittenere Untersuchung ermöglicht die vorgeschrittenere Fassung. Denn im III. Theil kam es dem Spinoza darauf an, die Natur der Leidenschaften festzustellen, und von ihr aus fällt das Licht auf die übrigen Seelenelemente, im IV. Theil hingegen, wo es sich um Ohnmacht und Macht der Erkenntniss über die Affecte handelt, fallen Streiflichter von jener auf diese. Mit anderen Worten, der Sinn des ersten Satzes besagt: unser Urtheil über Lust und Unlust entsteht aus der befriedigten (unbefriedigten) Begierde, nicht aus unserer Erkenntniss; wir erfahren über Lust und Unlust, also auch über gut und schlecht erst durch unsern Willen, nicht durch unser Denken. Dies stimmt vollständig mit den Principien der Spinozaschen Psychologie; denn nur die Förderung oder Hemmung des Selbsterhaltungstriebes gibt uns ja in der Form des Gefühls über

1) Camerer, a. a. O. S. 209 ff.

Lust und Unlust Auskunft; nicht aber vermögen wir dieses Erlebniss aus einer vorhergehenden Reflexion zu schöpfen; dass der Wille selbst nur an die Vorstellungen gebunden vorkommt, ist dabei ohne Belang. Nun aber — und darin liegt der Fortschritt im Gesichtspunkt — verbindet sich mit dieser Erfahrung nothwendig allmählich ein Wissen vermöge des Selbstbewusstseins; so kann uns kein Urtheil vorher darüber belehren, ob uns ein kaltes Bad etwa Lust oder Unlust erregt; erst wenn wir es genommen haben, zeigt die befriedigte oder unbefriedigte Disposition von Leib und Seele (also eben der »Wille« Spinoza's) an, wie es uns berührt. Machen wir die Erfahrung öfters, so schließen wir vermöge des Selbstbewusstseins von unseren Gefühlen und der Möglichkeit ihrer Reproduction, d. h. wir urtheilen: Kalte Bäder sind mir gut oder bringen mir Lust. Auf diese Stufe nun stellt sich die Betrachtung des IV. Theils und behauptet: was wir so als gut (lustvoll) beurtheilen, erstreben wir nothwendig. Es stände das nur noch insofern in Widerspruch mit dem Früheren, als eine Begierde ja doch nur aus gefühlsbetonten Vorstellungen (oder Affecten), nicht aus reiner Erkenntniss entspringen kann¹⁾; aber auch dieser Anstoß ist völlig beseitigt, da Spinoza ausdrücklich in dem Beweise des fraglichen Satzes auf jenen anderen sich beruft, welcher die Erkenntniss von gut und schlecht eben lediglich als das Bewusstsein des Gefühls Lust (Unlust) vermöge der »idea ideae« erklärt hatte²⁾. Dieses Bewusstsein nun ist mit den Gefühlen so eng verbunden, wie Seele und Körper, also ständig; es gibt keine Erkenntniss von Lust und Unlust, gut und schlecht, die nicht diese Gefühle selbst einschliesse; und da und insoweit sie das thut, entspringt aus ihr die Begierde nach Erfüllung und Verwirklichung ihres Inhalts. So ist — um bei dem alten Beispiel zu bleiben — das Urtheil »kalt Baden ist mir gut« unmittelbar und nothwendig mit demselben Gefühlston der Lust verbunden, welche die damalige Erfahrung des Bades begleitete, aber diesmal nur in der Vorstellung, und darum werde ich die Verwirklichung dieses Urtheils nach dem Gesetz vom Begehren alles Lustbringenden sehnlichst erwünschen³⁾.

1) Ethik IV, Pr. VII.

2) Ethik IV, Pr. VIII mit Dem.

3) Diese Auffassung muss Spinoza so selbstverständlich gefunden haben, dass er in einer — bei der Erörterung der Frage in der Litteratur scheinbar

Zum Ueberfluss wollen wir noch, da die Verfechter der Ansicht von den contradictorischen Tendenzen sich zumeist auf den besprochenen Gegensatz berufen, und sie sich mit keiner der versuchten Lösungen befriedigt erklären, auf den ethischen Gehalt der beiden Sätze vergleichend hinweisen. Was der Satz: »wir urtheilen, etwas sei gut, weil wir es erstreben« ethisch zu bedeuten habe, erhellt vollständig aus seiner näheren Ausführung im XXXIX. Lehrsatz des III. Theils, wo als wesentlichste Folgerung die individuelle Verschiedenheit aller Werthungen gezogen wird: »daher urtheilt und schätzt ein jeder nach seinem Gefühl, was gut, was schlecht, was besser, was schlechter, was schließlich das Beste, was das Schlechteste sei«, und dann folgen eine Menge Beispiele, dass jeder etwas anderes für gut halte, der Geizige das Geld, der Schadenfrohe das Unglück anderer etc. So ist die Relativität der Werthe, die im ersten Theil nur aus metaphysischen Erwägungen gestreift wurde¹⁾, der Gefühlslehre Ergebniss, und »was wir erstreben, halten wir für gut« heißt ethisch gesprochen: nicht absoluten Werthen, die wir erkannten, entnehmen wir unsre Begriffe über gut und schlecht, sondern der befriedigte oder unbefriedigte Wille ist es, der sie stempelt und bei jedem Menschen gemäß seiner von anderen verschiedenen Natur individuell stempelt; also ist auch ihre Geltung keine absolute, sondern eine relative. Ganz anders der IV. Theil.

unbeachtet gebliebenen — Stelle die beiden gegensätzlichen Lehren dicht neben einander stellt: »Es existirt ein jeder aus dem höchsten Recht der Natur und folglich wirkt ein jeder aus dem höchsten Recht der Natur, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt, und daher urtheilt ein jeder aus dem höchsten Recht der Natur was gut und was schlecht ist, und sorgt nach seinem Urtheil für seinen Nutzen« (Ethik IV, Pr. XXXVII, Sch. II). Diese Art der Zusammenstellung zeigt doch deutlich, dass hier nicht zwei widerstrebende Tendenzen unvereinbar, sondern sich aus einander ergebende Sätze im Einklang stehen. Die gleiche Zusammenstellung findet sich in dem berühmten Cap. XVI des theol.-polit. Tract., das ja nach Tönnies zum ersten Mal in augenfälliger Weise den Einfluss des Hobbes bekunden soll: nachdem das natürliche Recht lediglich als Begierde und Macht in den krassesten Farben geschildert ist (also doch jedenfalls ein Ausfluss jener »jüngeren Gedankenkette«), lesen wir den Satz: »das allgemeine Gesetz der Natur ist, dass Niemand das, was er für gut hält, vernachlässigt, und dieses Gesetz ist so fest der menschlichen Natur eingeprägt, dass es zu den ewigen Wahrheiten gerechnet werden muss, die Jedermann weiß«.

1) Ethik I, Appendix.

Er übernimmt schon dies Ergebniss des vorhergehenden, es in seiner Einleitung mit logischen Erwägungen stützend, und von diesem gesicherten moralischen Standpunkt aus darf er unmissverständlich verkünden: »was ein jeder für gut hält, erstrebt er«; denn die Entstehung dieser Werthe und ihre nur subjective Gültigkeit war ja schon festgestellt; in Gedanken können wir hier bereits hinzusetzen: er hält es aber nur für gut, lediglich aus den ihm auf dem Wege des Gefühls gekommenen Anzeigen seines Willens. So ist es auch hier die höhere Stufe, welche die scheinbare Gegensätzlichkeit hervorruft; denn es ist bereits der Begriff bearbeitet, der im vorhergehenden erst erzeugt werden musste.

VI. Combinirt man die enge Abhängigkeit von Gefühl und Wille mit jener anderen von Gefühl und Vorstellung, so erhält man auf indirectem Wege den Beweis, dass auch der Wille als Begehren bei Spinoza nichts Selbständiges unabhängig von den Vorstellungen sein kann. Aber genau wie beim Willen rächt sich auch bei den Gefühlen jener starre Intellectualismus in der Durchbrechung der strengen Parallelitätsauffassung und damit in der Einführung einer zu den Vorstellungen völlig beziehungslosen Eigenschaft der Gefühle. Denn auch ihnen wird ein Sitz in Leib und Seele zugeschrieben, welches »und« aber alsbald, analog dem »absolute conari«, sozusagen statt einer mechanischen eine chemische Verbindung zum Ausdruck bringt. Spinoza kennt rein körperliche Gefühle, die er als nebensächlich keiner Behandlung würdigt, sie aber an mehreren Stellen der »Ethik« ausdrücklich erwähnt; zu ihnen zählen: Ueberdross, Ekel, Zittern, Erblassen, Schluchzen, Lachen u. s. w.¹⁾; ob ihr Außerachtlassen, wie bei der Begierde, deshalb geschieht, weil ein rein körperliches Gefühl in diesem Sinne²⁾ ein unfassbarer Gedanke ist, mag dahingestellt bleiben. Den rein seelischen Gefühlen dagegen wird die größte Aufmerksamkeit geschenkt, aber auch die seelisch-körperlichen (*affectus ad mentem et corpus simul relati*) entpuppen sich als eine untrennbare Einheit innerhalb des Individuums, die nur in der

1) Ethik III, Pr. LIX Sch., Tr. brev. II, Cap. XI (2).

2) Rein körperliche Gefühle sind bei Spinoza nicht etwa, was die moderne Psychologie »sinnliche Gefühle« nennt, sondern ein rein innerhalb des Körpers und außerhalb des Bewusstseins bleibender Zustand.

metaphysischen Vereinigung von Vorstellung und Gegenstand durch die Substanz ihr Analogon findet. Das diesbezüglich über den Willen an früherer Stelle Gesagte¹⁾ gilt auch hier. Solche seelisch-körperlichen Gefühle sollen z. B. Kitzel und Heiterkeit, Schmerz und Melancholie sein. Dagegen sehr wohl vereinbar mit einer Eigenschaft an den Vorstellungen ist das Erfassen der Gefühle als ein Uebergang zu größerer oder geringerer Vollkommenheit²⁾. Denn wie wir bei der Lehre vom Urtheil gesehen, waren auch die Vorstellungen keine starren beharrlichen Zustände, sondern fließende, sich ereignende Vorgänge; ein solcher Vorgang ist nun auch durchaus das Gefühl: »das Gefühl der Unlust ist ein Vorgang (actus), welcher daher kein anderer sein kann, wie der Uebergang zu geringerer Vollkommenheit«. Auch er ist, wie das den Vorstellungen immanente Urtheil, ein Ausfluss jenes als Modus der ursächlichen Substanz stets wirkenden und thätigen Bewusstseins.

Es erübrigt noch am Schlusse der Betrachtungen über den Willen im Menschen, soweit er noch nicht gewerthet ist, einen Blick zu werfen auf jene drei Seitenbegriffe: Freiheit, Handeln und Macht, deren Umdeutungen uns schon bei der Frage nach einem göttlichen und substantiellen Willen beschäftigt und interessirt hatten³⁾.

Genau wie in Gott kann natürlich auch im Menschen von einer eigentlichen Willensfreiheit im gewöhnlichen Sinne, einem *liberum arbitrium indifferentiae* nicht die Rede sein. War doch auf mehrfache Weise, metaphysisch wie psychologisch, eine strenge ausnahmslose Determination bewiesen worden. So wird hier wie dort, soll anders die Freiheit gerettet werden, diese nicht in einen Gegensatz zu dem allbeherrschenden Causalgesetze treten dürfen. Eine nothwendige Freiheit wird auch hier einer freien Nothwendigkeit Platz machen müssen. Und was diese sei, das hatte die Freiheit des Weltgrundes, die *causa libera*, bereits dargethan. Damit ist zugleich eine bedeutsame Einschränkung für den Menschen in doppelter Weise gegeben⁴⁾. Denn wenn frei sein »die alleinige Ursache seiner Exi-

1) Siehe oben S. 90 ff.

2) Ethik III, Aff. Def. III, Expl.

3) Siehe oben S. 12 ff.

4) Diese Verbindung von Freiheit und Nothwendigkeit im Menschen und die Seltenheit ihrer Erkenntniss ist eine der Grundideen, welche Goethe mit Spinoza verbinden; es sei nur hingewiesen auf Sätze wie: »wie wenige mögen

stanz und seiner Wirkungen sein« bedeutet, so ist eben im strengsten Sinne frei nur die Gottsubstanz; nur sie existirt und wirkt aus eigener innerer Nothwendigkeit¹⁾. Des Menschen Natur aber schließt nicht nothwendig sein Dasein ein²⁾ — das ist die erste Einschränkung. Dann aber auch kann er vermöge seines modalen Wesens niemals völlig die einzige Ursache aller seiner Wirkungen sein. Sein individuelles Wesen zwingt ihn als »Theil der Natur« zur Unfreiheit: »Es ist unmöglich, dass der Mensch kein Theil der Natur sei, und dass er nur Veränderungen erleide, welche allein aus seinem Wesen begriffen werden können, und deren zureichende Ursache nur er ist«³⁾. Nirgends zeigt sich der individuelle Wesensbegriff vielleicht so deutlich ausgeprägt wie in diesem Lehrsatz. Es kann also die »libertas humana« nie schlechthin mit »libertas« gleichbedeutend werden, und immer nur vermag sie einen Annäherungswerth an das Ideal zu erreichen⁴⁾. Dies geschieht, wenn der Mensch aus dem individuellen Wesen dem generellen zustrebt, den substantiellen, ewigen und »besseren« Theil seines Selbst, die Vernunfterkennntniss pflegt⁵⁾, die ihn dann jener höchsten Intuition zuführt, welche ihn Gott in allem und alles in Gott sehen und verstehen lehrt. So formulirt Spinoza in einem der schönsten Paradoxe, welche menschlicher Tiefsinn er-sonnen, in edelster Einfachheit: Die höchste Freiheit ist die Knechtschaft unter Gott: *summa libertas est Dei servitus*⁶⁾.

Auf den Begriff des Handelns musste schon einmal im Vorübergehen eingegangen werden, weil sich an ihm der Widerstand der Erfahrung gegen den reinen Intellectualismus geltend gemacht hatte;

freiwillig das zugestehen, was sie zuletzt doch müssen«. Zugleich ist diese Schlichtung im Streite zwischen Determinismus und Indeterminismus zweifellos einer der fruchtbarsten Gedanken der Spinoza'schen Philosophie; er hat bis in unsere Zeit mächtig hinübergewirkt und wer noch so sehr gegen die »Neo-Spinozisten« polemisiert, ist in seiner Freiheitslehre, wenn auch uneingestanden, oft ein strenger Anhänger des Spinoza. So z. B. Rehmke (allgem. Psychologie), dessen Willenslehre überhaupt, besonders aber seine Freiheitslehre, auffallend mit der des Spinoza zusammenfällt.

1) Siehe oben S. 14.

2) Ethik II, axioma I: *Hominis essentia non involvit necessariam existentiam*.

3) Ethik IV, Pr. IV.

4) Ethik IV, Appendix Caput XXXII, V, Pr. XX, Sch.

5) Ethik II, Pr. XLIX, Schol. (Schluss).

6) Ethik II, Pr. XLIX, Schol. Vgl. Tract. brev. II, Cap. VIII (2).

das war das Handeln »im gewöhnlichen Sinne« gewesen, im Sinne einer Verwirklichung des Wünschens und Begehrens oder des seelischen Wollens. Von der körperlosen Substanz ohne Verstand und Wille war natürlich ein solches Handeln ausgeschlossen gewesen. So bedeutsam aber dieses Ergebniss für die Einsicht in die nothwendigen Inconsequenzen bei einer Ueberspannung des rationalistischen Principes gewesen war, so lässt Spinoza doch den Begriff in diesem Sinne in den Grundgedanken ganz bei Seite, um jenen anderen systematischeren gegen Schluss des Werkes immer mehr in den Vordergrund zu stellen. Diesen gewann er, indem er Thätigkeit nicht im Gegensatz zur Unthätigkeit, sondern zu erleiden fasste. Das Erleiden aber ist ihm ein Eindruck von außen, welches in dem Erkennen die Trübung der Vorstellungen zu Einbildungen, in dem Gemüth den Herd der Leidenschaften genährt hatte, und welches zu überwinden und abzulehnen also die Hauptaufgabe des zur Freiheit sich durchringenden Menschen sein musste. So lässt Spinoza den psychologischen Begriff des thatkräftigen Wirkens fallen, mit dem er die Brücke zum ethischen Handeln nicht zu schlagen vermöchte; dies leistet dagegen aufs trefflichste jener neue Gewinn der »causa adaequata«. So ist das »Handeln« selbst nur der zweite Theil jenes Freiheitsbegriffs, also nur der Theil, welcher für den Menschen in Betracht kommt. In Gott war *agere* = *esse*¹⁾. Da aber seinem Sein alle möglichen Folgen, d. h. die ganze Welt, entströmten, so hatte Spinoza diesen späteren Begriff des Handelns dort noch nicht vonnöthen. Des Menschen Sein schließt aber ganz ebenso gut erlittene, wie aus sich bewirkte Folgen ein; sein Sein ist ebenso gut ein »Leiden« wie ein »Handeln«.

Im Einklang mit der Freiheit und im Gegensatz zum Handeln ist die Macht (*potentia*) des Menschen analog der Macht der Substanz; natürlich mit der gebührenden Einschränkung; beidemal ist die Macht gleich dem Wesen, aber in Gott ist dieses Wesen eine Allmacht²⁾, beim Menschen hat sie nur einen sehr geringen Umfang. In ihm sind Macht, Wesen und Selbsterhaltungstrieb Wechselbegriffe³⁾, aber: »die Macht, mit welcher der Mensch in seinem Sein

1) Siehe oben S. 15.

2) Siehe oben S. 16.

3) Die Gleichheit der drei Begriffe *potentia*, *essentia*, *conatus* erhellt am deutlichsten aus Ethik III, Pr. VII, Dem., IV, Pr. XX, Dem.

beharrt, ist begrenzt und wird durch die Macht der äußeren Ursachen unendlich übertroffen« ¹⁾. In dem Begriff der Macht stoßen Willens-elimination und Betonung der in allem webenden Energie vielleicht am schärfsten zusammen. Sie bedeutet kein Vermögen, durch das Gott in den Lauf der Welten, der Mensch in das eigene Geschick oder das der anderen willkürlich eingreifen könnte, sie bedeutet nur den Ablauf der in jedem von beiden schlummernden Wirkungs-fähigkeit. In Gott, der alles wirkt, ist diese daher sein Sein und eine Allmacht, im Menschen die Ausspinnung der in sein Wesen (durch Gott) eingeschlossenen Folgen, die Erfüllung seiner Bestimmung, seines Schicksals.

Fassen wir die Ergebnisse dieses Abschnitts noch einmal kurz zusammen:

1. Zunächst galt es, den trügenden Schein zu zerstreuen, welcher einer Gleichsetzung des Strebens oder Selbsterhaltungstriebes mit dem Wesen aller Dinge entfloß. Metaphysisch klärte sich dieser neue und das Verständniss aller bisherigen Lehren trübende Voluntarismus, als sich herausstellte, dass nicht das Wesen zum Willen, sondern der Wille zum Wesen gemacht wurde, oder mit anderen Worten: dass der Selbsterhaltungstrieb eins war mit der Urbestimmung der Dinge, mit dem Abfluss aller in der Dinge Wesen eingeschlossenen Wirkungen. Warum Spinoza dieses »Trieb« oder »Drang« nennen konnte, hatten wir uns an dem Bilde einer gespannten Spiralfeder, nach deren Analogie jedes »Causalitätsgeladene« zu denken ist, zu veranschaulichen gesucht. Dieser energetische Zug war aber durchaus mit jenem ursprünglichen in der allwirkenden Substanz in Einklang befunden. Und da Wirken und Wollen bei Spinoza metaphysisch zwei völlig getrennte Begriffe sind, konnte die Einführung des »Conatus« nicht die Verkündung eines allbeherrschenden Urwillens bedeuten. Vielmehr erschien in ihm der allerkühnste Versuch, auch die jedem Rationalismus widerstrebendsten Elemente, Trieb und Begehren, an ihrer tiefsten Wurzel zu intellectualisiren. Denn war das Verhältniss des Alls zur Substanz, und der Modi untereinander ein dynamisch-causales, so nicht minder

1) Ethik IV, Pr. III.

(vermöge der dem Spinoza so eigenthümlichen Gleichsetzung von ratio und causa, essentia und definitio) ein mathematisch-logisches.

2. Der Uebergang von dem scheinbaren metaphysischen zu dem weit bedenklicheren psychologischen Widerspruch führte auf die Doppeldeutigkeit des Wesens in der Gleichung $essentia = conatus$; es wurde nachzuweisen gesucht, dass es in erster Linie das individuelle Wesen ist, also auch der inadäquaten Vorstellungen Summe, welches sich zu erhalten strebt, dass aber das generelle Wesen insoweit seine Rechnung findet, als es die obere Stufe der Selbsterhaltung bildet: das eigenste Wesen ist nicht das eigentliche; nur mit einem Opfer dieses wird jenes erkaufte.

3. Nun erst konnte die psychologische Antithese von dem Willen und der Vorstellung als der Seele Wesen behandelt werden. Es ergab sich, dass nicht ein neues Seelenwesen eingeführt worden, sondern immer noch die Vorstellungen das allen anderen psychischen Elementen zu Grunde liegende Material bildeten, dass es gewissermaßen ihre Spannungszustände waren, welche der bewusste Trieb oder das Begehren zum Ausdruck brachten. Wesen der Seele aber konnte dieses heißen, da es das Wesen jeglichen Dinges in Bezug auf sein Wirken, nicht seinen Inhalt war, also auch das Wesen der Vorstellungen und somit — der Seele Wesen. Begehrendes wie Begehrtes waren Vorstellungen. Hierauf gestützt konnte den Ausführungen derer entgegengetreten werden, welche gerade in diesen Sätzen von der Selbsterhaltung den unverhüllbaren Riss zwischen den ideal-intellektualistischen und real-voluntaristischen Theilen entdeckten. Im Gegentheil schien sowohl der Satz von der Vorstellung als dem Wesen der Seele, wie der von ihrem Vorrang vor und ihrer Andersartigkeit von allen anderen Bewusstseins-elementen voll gewahrt.

4. Der Blick auf das Verhältniss der einzelnen Theile der »Ethik« legte die Frage nahe nach dem Verhältniss von dem Willen als Urtheil und dem Willen als Begehren, welche Spinoza unbeantwortet gelassen. Mit Ch. Sigwart war anzunehmen, dass das Urtheil ein Act der Selbsterhaltung wäre, da die Zustimmung zu den in der Vorstellung enthaltenen Eigenschaften eine Selbstbehauptung dieser in sich birgt (biologischer Gesichtspunkt). Aber ebenso konnte man umgekehrt das Streben als ein Urtheil, den »conatus« als »affirmatio« fassen, wie denn dieser Ausdruck auch

thatsächlich von Spinoza für ihn gebraucht worden ist (logischer Gesichtspunkt). Endlich blieb auch die Verschiedenheit der Willensbegriffe als seelischer Factoren zu Recht bestehen (psychologischer Gesichtspunkt).

5. So entschieden die Ansicht zurückzuweisen war, als sei in des Spinoza Seelentheorie in den ersten zwei Theilen des Hauptwerks alles Vorstellung, in dem folgenden alles Wille, so musste andererseits der Widersprüche, welche durch die einer consequenten Intellectualisirung widerständigen Erfahrungen entstanden, gedacht werden. Da war es zunächst das Scheitern des Versuchs, die metaphysische Annahme eines »Geladenseins« mit Wirkungsfähigkeit auch auf das Bewusstsein auszudehnen, und das Begehren nur den Ausdruck einer substantiellen Bestimmung sein zu lassen. Das Psychologische konnte hierin wohl vergleichsweise der Metaphysik zur Seite gestellt, aber nicht in sie aufgelöst werden. Stärker noch aber brach die Beziehungslosigkeit des Willens zu den Vorstellungen in der Nothwendigkeit hindurch, zur Erklärung des gewöhnlichen Handelns als thatkräftigen Wirkens jenen Seelisches und Körperliches umschlingenden einheitlichen Begriff des absoluten Wollens oder des Verlangens zu bilden; als Einheit von Leib und Seele innerhalb der Modi wies er jede Relation zu der nur in der Substanz gedachten Identität von Vorstellung und Object zurück.

6. Mit den Gefühlen konnte die Darstellung sich kürzer befassen und nur auch bei ihnen die principielle Gebundenheit an die Vorstellung und die Priorität dieser über jene betonen. Der anstößige Ausdruck *affectus* = *idea* fand seine Motivirung in der Reflexion auf die rein subjectiven Vorgänge bei der Vorstellung. Die völlige Abhängigkeit des Gefühls von der Vorstellung kam in dem Associationsgesetz der Affecte am klarsten zur Geltung. Im übrigen blieb in den seelisch-körperlichen Gefühlen der nämliche Widerspruch wie im »Verlangen«.

7. Gefühl und Wille standen in dem ständigen Verhältniss gegenseitiger Abhängigkeit. Das Gefühl war Voraussetzung und Product des Begehrens, wie dieses Product und Voraussetzung des Gefühls. Der scheinbare Widerspruch zwischen den Sätzen: »unser Urtheil (über gut und schlecht) richtet sich nach

unserm Begehren« und »unser Begehren richtet sich nach unserem Urtheil« löste sich durch die Einschlebung des Lustmotivs, mit Zuhilfenahme der Stufenfolge, in der die Sätze zu einander stehen.

8. Endlich ward auf die drei dem Willen verwandten Begriffe: Freiheit, Handeln und Macht eingegangen, die Analogie von ersterer und letzterer unter der gebührenden Einschränkung mit den gleichen Eigenschaften in der Substanz, die Andersartigkeit des mittleren mit jenen hervorgehoben und begründet.

C. Der ethische Wille.

Man bekommt oft zu hören, dass die Ethik Spinoza's nur ganz uneigentlich diesen Titel führe, dass er seine Berechtigung nur dem Inhalte der beiden letzten Theile verdanke. In Wahrheit aber ist diese Benennung die strenge Folge von der eigenthümlichen Weltanschauung des Philosophen. Nicht gemeint ist hiermit die unverkennbare und wohl auch immer mehr erkannte Tendenz des Werkes; dass diese vorwiegend eine ethisch-religiöse ist, steht außer Zweifel; der Mann, welcher den großen Gedanken fasste, alle Wissenschaften nur einem Ziele unterzuordnen: der Erreichung des höchsten Guts¹⁾, ging selber in der Philosophie durch die That voran. Aber dieser Wunsch und diese Absicht allein vermöchten niemals die Sanction abzugeben, auch die Behandlung der Vorstufen, der Metaphysik, Erkenntnistheorie und Psychologie mit dem Namen dieses Zieles, also als »ethische« Wissenschaften zu bedenken. Vielmehr liegt diese Berechtigung bei Spinoza in der völligen Elimination absoluter moralischer Werthe²⁾, vermöge deren er

1) Tract. de Int. Em. S. 6: Finis in scientiis est unicus, ad quem omnes sunt dirigendae.

2) Dieser Gedanke von der Relativität aller Werthe ist mit seltener Folgerichtigkeit durchgeführt: Ethik I, Appendix; IV, Praef.; Pr. XXXVII Sch. II, Pr. LIX, Dem. II, Pr. LXII, Schol., Pr. LXVIII; V, Praef., Epist. XIX (olim XXXII); es ist einer der tiefsten und werthvollsten Züge der »Ethik«, trotz dieser äußersten Folgerichtigkeit niemals in den moralischen Skepticismus oder in einen verzweifelten Pessimismus, wie etwa Spinoza's französische Zeitgenossen, verfallen zu sein. Auch die menschliche Schwäche und Schlechtigkeit ist Stärke und Güte der Natur — dieser Gedanke steht bei ihm vom Tract. brev. (I, Cap. VI (9)) an unerschütterlich fest.

wirklich, wahr und gut durch Gleichheitszeichen bindet, sie mit einander anwachsen und abnehmen lässt. Es ist immer nur Anwendung, nie Neubegründung, welche von einem dieser Begriffe zum andern führt. So ist hier die Metaphysik ebenso gut »Ethik« wie Erkenntnistheorie und Psychologie. So sehr aber diese pantheistische Urtheilsweise: alles ist gut, was den ihm möglichen Grad von Realität erreicht, auf religiöse Gefühle und mystische Bedürfnisse in letzter Instanz mag zurückgeführt werden, die Ableitung der ethischen Principien selber wird allen Stimmungen wie allen logischen Erwägungen über die Natur des Guten gleich fern stehen müssen. Einzig und allein von der vorangehenden Wirklichkeitsanalyse durch Metaphysik, Erkenntnisskritik und Psychologie erwarten wir die neuen Ergebnisse als selbständige Folgen und sehen uns nicht getäuscht. Daher aber gehören die näheren moralischen Erörterungen nicht mehr in eine Abhandlung über die allgemeine Willenslehre Spinoza's; nur die dieser entspringenden allgemeinen Gesichtspunkte mögen in Kürze angedeutet werden. Denn es existirt ja hier nicht, wie etwa bei Kant, ein specifisch »ethischer Wille« neben und über dem empirischen, sondern dieser ist jener und jener dieser. Damit ist das Fundament aller Tugend und Moral gegeben: »der Selbsterhaltungstrieb ist die erste und einzige Grundlage aller Tugend«¹⁾. Tugend aber ist gleichbedeutend mit »der Macht oder dem Wesen des Menschen, soweit er das Vermögen hat, etwas zu bewirken, was allein aus den Gesetzen seiner Natur begriffen werden kann«²⁾. Dieses »allein« bildet nun den bequemen Uebergang zur Substituierung des generellen Wesensbegriffs für den individuellen. Durch diesen Gesichtspunkt der »alleinigen Ursache« findet Spinoza den Weg zur intellectuellen Tugend, welche ihm allein Tugend ist. Denn die adäquate oder alleinige Ursache sind wir nur in den adäquaten Ideen, diese aber haben wir wiederum nur als vernunftbegabte Wesen. Die Vernunft ist — wie wir schon wissen — durch ihr enges Band mit der Substanz (als Betrachtung sub specie aeternitatis) unser »eigentliches« oder »besseres« Wesen. Also nur in ihm bethätigen wir uns allein. So versucht Spinoza den Sprung vom Individuellen

1) Ethik IV, Pr. XXII, Sch., vgl. Pr. XX, XVI, XVIII, Sch.

2) Ethik IV, Def. VIII

ins Allgemeine durch die Einschlebung der zureichenden oder alleinigen Ursache. Natürlich gelingt es ihm nicht, die versteckte Werthung und rationalistische Bevorzugung¹⁾ ganz zu verschleiern. Denn das »Leiden« so gut wie das »Handeln« gehört zu unserem (modalen) Wesen, oder etwas zugespitzter formulirt: wir sind genau so gut »wir«, wenn wir totale wie partielle Ursache unserer Wirkungen sind; die Combination beider Möglichkeiten in einem Individuum macht eben nach Spinoza sein individuelles Wesen aus; aber da ihm die »passio« zu einer »negatio« wird²⁾ und diese eine »impotentia«³⁾ anzeigt, so bietet sich hier leicht der Ausweg, dass nur das »Handeln« der eigentlichen positiven Seite unseres Wesens genügt. Handeln aber ist ihm nur das zureichende Erkennen und sein körperlicher Begleitzustand. Dieser Gedanke ist nicht ganz leicht verständlich, die Beweise, die den Umweg über Gott nehmen⁴⁾, sind nicht geeignet, ihn fasslicher zu machen. Er ist etwa dahin zu verstehen: alles Begehren und alle Gefühle sind an Vorstellungen gebunden; die eigenste Selbstbethätigung, die »actio«, genau so gut wie das Zusammenwirken mit äußeren Ursachen, die »passio«; nun fragt es sich: welches sind die selbstthätigen, welches die partiell thätigen (leidenden) Vorstellungen, als deren Begleiterscheinungen dann die Förderung oder Hemmung der Daseinskraft (actiones et passiones) gefühlt werden, welche als Gefühl wiederum Streben oder Widerstreben aus sich erzeugen? Selbstthätig können die »Imaginationes« nicht sein, denn sie beruhen ja auf der Einwirkung äußerer Objecte, auf deren getrüebter Vorstellung in unserer Seele. Aber auch den zureichenden Vorstellungen liegt doch — wie allen Vorstellungen — eine äußere Affection zu Grunde? Das muss zugegeben

1) Hier muss zwischen Rationalismus und Intellectualismus geschieden werden; ersterer hat seinen Gegensatz im Sensualismus, letzterer im Voluntarismus. Dieser zweite Gegensatz wird aber hier gar nicht berührt; es handelt sich nicht darum, ob Vorstellung oder Wille der Seele Wesen ist, sondern ob Wahrnehmung (imaginatio = *ideae inadaequatae*) oder Vernunftkenntniss (ratio = *ideae adaequatae*) gemeinsam mit dem an ihnen in der Form der passiones und actiones haftenden Willen den Kern des Menschen ausmachen. Dies ist der Deutung von Tönnies gegenüber zu erinnern, der auch den vorliegenden Fall zum Beweise der Doppel- tendenz zu verwerthen unternimmt.

2) Ethik III, Pr. III, Sch.

3) Ethik IV, Appendix, Cap. II.

4) Ethik III, Pr. I, Dem.

werden; und doch ist in ihnen der Mensch allein selbstthätig, soweit er es überhaupt vermag; denn in ihnen kommen nur Affectionen zum Ausdruck, deren Inhalt das »Allgemeinsame« bildet. Dieses aber ist natürlich kein anderes in den afficirenden äußeren Körpern, aus denen es auf den afficirten hinüberwirkt, wie in diesen selbst. So kann an Stelle der äußeren Affection, was die Qualität betrifft, ganz ebenso gut in der Idee auch eine Selbstaffection treten, denn uns wird nichts durch jene übermittelt, was nicht auch wir schon besäßen. Und so ist nur die zureichende Vorstellung möglichste Selbstthätigkeit; nur der an ihr auftretende Wille, der zugleich ein Wille zu ihr sein muss, ist also der reinsten Ausdruck des Selbsterhaltungstriebes¹⁾; nur der Wille zur Erkenntniss ist der wahrhaft ethische Wille; er ist zwar der gleiche, wie der Wille überhaupt, aber er wird hier auf seiner obersten Stufe, d. h. in vollstem Drang nach höchster Verwirklichung gezeigt; so tritt er auf, wenn er sein eigenstes Selbstverständniss gewonnen hat. Wir sind auf diesem Punkte etwas ausführlicher gewesen, weil es wichtig schien, zwischen den beiden Gedankenketten die (in der »Ethik« nicht klar herausgearbeitete) Verbindung herzustellen: nur in der causa adaequata, in der Totalursache findet die Selbsterhaltung ihre vollständige Erfüllung und: nur in der zureichenden Erkenntniss sorgt der Mensch wahrhaft für sein Wohl; es galt also, aus der Natur der zureichenden Erkenntniss, wie sie der II. Theil entwickelt hatte, die Ableitung von der zureichenden Ursache zu versuchen; wichtig aber erscheint dies deshalb, weil auf beiden Begriffen gewissermaßen die Brücke zwischen der Erkenntnisslehre und der Morallehre des Spinoza schwebt.

Alles übrige ergibt sich dann leicht aus dem Gesagten. Ist die Sorge für die Selbsterhaltung das treibende ethische Motiv, so ist die Förderung dieses Triebes naturgemäß: gut, die Hemmung: schlecht; d. h. aber nichts anderes wie: gut und schlecht sind subjectiv-psychologisch = lustvoll und unlustvoll²⁾; objectiv-biologisch = nützlich und schädlich³⁾. Das höchste Ziel aber muss, wenn anders Wille zur Erkenntniss die höchste Tugend ist, der Wille

1) Ethik IV, Pr. XXIV, XXVI, XXVII.

2) Ethik IV, Pr. XLI.

3) Ethik IV, Def. I, II.

zur adäquaten Welterkenntnis¹⁾ und das höchste Gut also ihre Verwirklichung die Gotteserkenntnis sein²⁾).

Ist damit Ziel und Grundlage aller Moral gewonnen, so ist zugleich die ethische Aufgabe (welcher Ausdruck aber nur ganz uneigentlich hier zu verstehen ist) gestellt, auf diesem Fundament zu dem gesteckten Ziel, zur Erreichung des höchsten Guts zu gelangen. Es wird sich darum handeln, vom Individuellen zum Generellen, vom Negativen zum Positiven, von den »Imaginationes« und den »Passiones« zur »ratio« und den »actiones« aufzusteigen; auf welchem Gipfel angelangt der Mensch gewissermaßen für ein neues Organ, für eine neue Erkenntnisstrategie, für die Intuition empfänglich wird: sie allein erschließt alles höchste Wissen, verbürgt alle wahre Glückseligkeit³⁾. Dass hier aber thatsächlich eine Aufgabe, besser eine Entwicklung vorliegt, dass Glück und Tugend trotz aller Zurückführung auf bloße Wirklichkeitsbegriffe uns nicht in der Wiege schon mitgegeben werden, das eben zeigt die Natur unseres individuellen Wesens; zu ihm gehört ja Irdisches und Göttliches, Modales und Substantielles zusammen, und es erfordert einen dauernden Kampf, sich aus jenem in dieses hinüberzuretten; da wir aber schon sahen, dass auch im günstigsten Falle es sich immer nur um eine approximative Annäherung an das Ideal handeln konnte, so führt der Kampf erst zum Siege mit dem Tode, mit dem Aufhören der individuellen Essenz, mit der Unsterblichkeit des Intellects. Von einer Unsterblichkeit des Willens aber verlautet nichts. Es wäre auch im »Jenseits« keine Bethätigung für ihn vorhanden; denn da er nur als Selbsterhaltungstrieb (in der Erkenntnis war er ganz in diese aufgelöst worden) im Menschen eine gewisse Selbständigkeit gewann, und dieser ein Wollen fördernder, einen Widerwillen gegen hemmende Einflüsse begriff, die Vollkommenheitssphäre der Ewigkeit aber Steigerung wie Schwächung gänzlich ausschließt, so ist für ihn hier weder Raum noch Bedürfnis vorhanden. Das weist einmal zurück auf die Thatsache, dass unter den unendlichen Modi der Verstand vertreten war, und der Wille fehlte, dann aber auch setzt es den Intellectualismus, der in Erkenntnisstrategie und Psychologie des sterb-

1) Ethik IV, Appendix, Cap. IV.

2) Ethik V, Pr. XXVII.

3) Ethik IV, Pr. XXVIII.

lichen Menschen gewaltet, über dessen Tod in sein unsterbliches Theil fort, den Kreis, der mit dem Ursprung aus der ewigen Gottsubstanz begonnen, mit der Rückkehr in dieselbe schließend. Auf Erden jedoch findet der Wille seine höchste und letzte Befriedigung in der Gotteserkenntniss, und so erzeugt er am Endpunkte seiner Entwicklung den amor intellectualis Dei. Dass dieser Begriff den Gipfel der »Ethik« bildet, ist kein Zufall, sondern eine schöne Nothwendigkeit. In ihm verschlingen sich die Ergebnisse aller Theile zu einer harmonischen, freilich mystischen Einheit. Die Metaphysik liefert darin den Gottesbegriff, die Erkenntnisslehre den des Intellects, die Affectenpsychologie den der Liebe. In ihrem innigen Verein aber liegt »all unser Heil oder Seligkeit oder Freiheit; und diese Liebe oder Seligkeit heißt in der heiligen Schrift Herrlichkeit und wahrlich mit Recht«¹⁾. Aus ihr — wenn wir auch diesen mystischen Ausklang auf den Willen hin analysiren — kann kein Begehren mehr entspringen; denn sie stößt auf keinen der Selbsterhaltung schädlichen Widerstand in der Erfahrung: »In der Natur gibt es nichts, was dieser intellectuellen Liebe entgegengesetzt sein oder dieselbe aufheben könnte«²⁾. So ist die höchste Bethätigung des Willens zugleich auch seine Selbstaufhebung, und es bleibt nur eine friedsame Versenkung der Seele in die Erkenntniss von Gott und Welt zurück — friedsam, weil sie allein das einzige Gefühl begleitet, das kein Begehren mehr zur Folge hat.

So sind Grundlage, Ziel und Aufgabe der Moral festgelegt, und die Ausführungen beschäftigen sich: mit der Werthung der Affecte, an diesen dreien gemessen, mit den näheren Bestimmungen von Ziel und Grundlage, mit den Mitteln zur Durchführung der Aufgabe.

Was die nähere Fundamentirung betrifft, so zieht der wohlverstandene Selbsterhaltungstrieb nicht nur aus der eigenen Person, sondern auch aus anderen seinen Vortheil. »Alles, was mit unserer Natur übereinstimmt, ist uns nützlich«³⁾; also zunächst alle nach der Vernunft lebenden Menschen. Auf diesem rein egoistischen Triebe bauen sich für Spinoza die so altruistisch klingenden Begriffe der Religion und Frömmigkeit auf. Dagegen ist für den gegenseitigen

1) Ethik V, Pr. XXXVI, Schol.

2) Ethik V, Pr. XXXVII.

3) Ethik IV, Pr. XXXVII, Sch. II. Tract. theol.-polit. Cap. XVI.

Schutz der nicht nach der Vernunft, sondern unter der Herrschaft der Affecte lebenden der Staat vonnöthen. Er stellt kraft der ihm übertragenen Autorität absolute Werthe auf, an denen er Schuld, Verdienst, Recht und Unrecht misst. Und hier tritt nun das von der Willenslehre auf's engste abhängige Schuldproblem auf, dessen Lösung eigentlich mit der Anerkennung oder Leugnung einer Willensfreiheit gegeben ist. Mit äußerster Consequenz verbannt denn Spinoza auch alle moralische Schuld aus den Handlungen der Menschen; nur als Ungehorsam gegen die vom Staat geprägten Werthe haben sie ihm einen Sinn; der Begriff der Verantwortlichkeit aber bleibt seinem Systeme völlig fremd. Nirgends macht er eine ernstere Concession oder den Versuch, auch bei strengster Willensnecessitirung der Verantwortlichkeit und Schuld in irgend einem metaphysischen Sinne einen Platz anzuweisen; das subjective Schuldgefühl oder aber die Reue und ihre Heftigkeit erklärt Spinoza vielmehr wiederum durch den Freiheitswahn¹⁾ und verwirft sie als auf einer irrthümlichen Begriffsbildung beruhend, zudem die Lebenskraft hemmend, als unnütz und schlecht²⁾. Selbst den zahlreichen Einwänden seiner Freunde gegenüber, welche an diesen amoralischen Folgerungen seiner Willenslehre heftigsten Anstoß nahmen, hält er an der Entschuldbarkeit jeder Handlung und der Leugnung jedweder Verantwortlichkeit fest; die schlimmen Folgen der gewöhnlich »böse« genannten Handlungen sind ihm nicht moralische Strafen, sondern nur nothwendige Wirkungen; denn das Pferd hat keine Schuld, dass es ein Pferd und kein Mensch ist, und wer durch den Hundsbiss toll wird, ist zwar ohne Schuld, aber wird doch mit Recht getödtet, und wer seine Begierden nicht regeln und durch die Furcht vor dem Gesetz nicht zügeln kann, ist zwar wegen seiner Schwäche zu entschuldigen, aber er kann sich nicht der Erkenntniss und der Liebe Gottes erfreuen, sondern geht nothwendig zu Grunde³⁾. Dementsprechend trägt die Ethik Spinoza's einen durchaus descriptiven Charakter. Dass er in einem Schol. gelegentlich das Wort »Pflicht« unterfließen lässt oder in einer Vorrede ein Musterbild des Menschen auf-

1) Ethik III, Pr. XLIX; LI. Sch.

2) Ethik IV, Pr. LIV.

3) Epist. LXXVIII (olim XXV); cf. Ep. LXXV (olim XXIII); XXIII (olim XXXVI); LVIII (olim LXII).

stellt, vermag nichts daran zu ändern. Weiter aber ist für die wohlverstandene Selbsterhaltung die Rücksicht auf den gesamten Menschen, Leib¹⁾ und Seele, vonnöthen; daher dürfen auch lebensfördernde Reize, wenn sie nur einen Theil des Individuums treffen, nicht übertrieben; die Wahrung wohlthuender Harmonie niemals übersehen werden.

Damit sind die Gesichtspunkte für die Werthung der Affecte gegeben. Lust muss gut, Unlust schlecht sein. Dies Princip, auf die Derivate der Grundaffecte angewandt, ergibt, dass Hass, Rache, aber auch Reue, Mitleid etc. schlecht, Gunst, Selbstzufriedenheit etc. gut und nützlich sind. Nur sind gemäß dem Postulat von der Harmonie auch die Lustgefühle vom Uebel, wenn sie ein Uebermaß erreichen, und die Unlustgefühle von Vorthail, soweit sie diesem Uebermaß das Gleichgewicht halten. Dadurch treten dann in den Grundwerthungen einige Verschiebungen ein²⁾.

Die näheren Erörterungen über das ethische Ziel, der Hymnus auf die Intuition, werfen auf die Willenslehre kein neues Licht.

Die Hauptmittel zur Ueberwindung und Zähmung der Leidenschaften stellt das Schol. zu V, Pr. XX zusammen.

III. Die Entwicklung der Willenslehre.

Es erübrigt noch einen Blick zu werfen auf die Entwicklung der Spinoza'schen Willenslehre. In der »Ethik« liegt sie uns abgeschlossen vor. Der »kurze Tractat« zeigt sie in einer noch ungeklärten, über sich hinausweisenden Phase. Zwischen beide Werke fällt keine Schrift des Spinoza, welche den Uebergang von der unfertigen zur fertigen, vom Entwurf zur systematischen Durchbildung

1) Natürlich zählt Spinoza die einzelnen Mittel der Körperpflege nicht weiter auf; er begnügt sich damit, ihre Bedeutung wiederholt zu erwähnen (Ethik IV, Appendix, Cap. XXVII, V, Pr. XXXIX, Schol.), ihre Beschreibung weist er der Medicin zu (Ethik V, Praef.), deren hohe Wichtigkeit für die Philosophie anerkannt wird (De Int. Em. Tr. S. 6).

2) Ethik IV, Pr. XLI—XLIV, LX, LXI.

dieses Punktes genügend aufzeigte. Die einzigen beiden in Betracht kommenden Schriften, die »Principien des Descartes« mit dem Anhang der »Cogitata metaphysica« und der »Tractat über die Verbesserung des Verstandes« leisten dies nicht; erstere nicht, weil sie ihrem Zwecke nach des Descartes und nicht des Spinoza Ansicht wiedergibt, und die zwischen den Zeilen zu lesenden Abweichungen nur größtentheils schon im »kurzen Tractat« Erworbenes einführen¹⁾, letzterer nicht, weil sein Thema ein methodologisches, seine Probleme rein intellectuale sind.

So ist denn der »kurze Tractat« die hauptsächlichste Quelle, aus der sich die Kenntniss der noch in der Entwicklung befindlichen Willenslehre des Spinoza schöpfen lässt. Unwesentlich dafür bleibt die Stellung der beiden Dialoge innerhalb des Tractats²⁾;

1) Dass die »Principia Cartesiana« mit dem Anhang später verfasst seien wie der »kurze Tract.«, wird fast einstimmig anerkannt; so Trendelenburg, Ch. Sigwart, Avenarius, Kuno Fischer, Heinze-Ueberweg, Freudenthal. Ihnen allen entgegen steht Busse's Ansicht, der die Abfassung des II. Theils der »Principia« — die Abfassungszeit des ersten steht ja auf 1663 fest — und der »cogitata« zwischen die Dialoge und den »k. Tract.«, also vor diesem einschiebt. Seine ausführlich dargelegten Gründe (Zeitschrift für Phil. und phil. Krit., Bd. 90 S. 30 ff., Bd. 92 S. 213 ff.) haben mich indes nicht zu überzeugen vermocht. Sowohl die Epist. XIII (olim IX), wie die Vorrede zu dem in Frage stehenden Werke müssen sehr gewaltsam umgedeutet werden, und der sachliche Inhalt der »Cogitata«, ihr Schwanken zwischen Descartes und der eigenen Philosophie ist ebensowohl verständlich als die Aufstellung metaphysischer Grundgedanken mit dem eigenen System im Kopfe absichtlich von Descartes' Gesichtspunkten aus entworfen, wie als getreues Abbild einer eigenen inneren Unklarheit. Zudem sprechen manche innere und alle äußeren Gründe gegen eine so frühe Entstehung der Schrift. So die größere Klarheit und Reife in der Entwicklung der Gedankenreihen, besonders aber die Umwandlung der noch im »kurz. Tract.« behaupteten Passivität des Erkennens in reine Activität. Zudem aber schießt die von Spinoza sanctionirte Vorrede vielleicht im Wortlaut etwas über das Ziel hinaus, wenn sie von einer »reinen Wiedergabe der Ansichten Descartes'« spricht, aber im wesentlichen trifft sie doch den Sinn. Die Schrift ist, wie von Kirchmann treffend sagt »zu einem Gemisch von Philosophie des Descartes' und des Spinoza geworden, welche ihren Werth für die Wissenschaft an sich erheblich herabdrückt und sie zu einer unzuverlässigen Quelle für beide Systeme macht«. Aus diesem Grunde nehmen wir in diesem kurzen Abriss einer Entwicklungsgeschichte der Willenslehre ihren Inhalt nicht in den Text mit auf.

2) Nachdem durch Avenarius' Arbeit und die Nachfolgerschaft Ch. Sigwart's mit andern Forschern die Dialoge — wenigstens der erste — als Vorläufer

sie bieten der erste zu geringe, der zweite gar keine Ausbeute für die Willenslehre; die schlechte Rolle, die die »Begierde« im ersten Gespräche spielt, kann nichts beweisen, da es »die Begehrlichkeit« und nicht der »bewusste« Selbsterhaltungstrieb der »Ethik« ist, welche hier gemeint ist¹⁾. Eher noch könnte die Anrede der Liebe an den Verstand »ich sehe, Bruder, dass mein Wesen und meine Vollkommenheit ganz und gar von deiner Vollkommenheit abhängt« etc. schon auf die intellectualistische Tendenz in der »naturalistischen Phase« hinweisen, falls solche bestanden haben sollte; im anderen Falle — wenn man die Dialoge als Anhängsel zum »Tractate« fasst, steht natürlich die Bemerkung über das Abhängigkeitsverhältniss von Liebe und Intellect nicht dawider.

Geht man den Tractat selber der Reihe nach auf die Probleme hin durch, welche die Willenslehre der »Ethik« gestellt und gelöst hatte, so ist vor allem von dem Gottesbegriff hervorzuheben, dass er in allen wesentlichen Zügen mit dem des Hauptwerks übereinstimmt²⁾. Auch im Tractat schon ist Gott alles in allem, ist die unter der Ewigkeit begriffene Natur selbst. So nimmt es nicht Wunder, dass auch hier Gott keine Persönlichkeit zukommt, dass ihm, ganz wie später, Verstand und Wille abgesprochen werden. Gott kommen keine »Weisen des Denkens«³⁾ zu — damit ist der Wille als Modus von vornherein von ihm ausgeschlossen. Man hätte es nicht den für die Unfertigkeit des Tractats bezeichnenden Widersprüchen zurechnen sollen, dass dennoch hier und dort Ausdrücke wie »Güte Gottes«⁴⁾, die »Einfachheit seines Willens«⁵⁾, »alles Heil sein Wille«⁶⁾ sich vorfinden. Bringen doch auch die Scholien der »Ethik« ähnliche symbolische Redewendungen, und in dem theolog.-polit. Tractat, der doch zweifellos mit den Grundanschauungen der »Ethik« übereinkommt, bedient sich Spinoza in noch weit höherem

des »Tractats« fast allgemein angesehen wurden, hat die neuere Untersuchung Freudenthal's (Spinozastudien) eine starke Bresche in diese Auffassung geschlagen; den Schluss, dass damit auch die aus den Dialogen construirte »naturalistische Phase« falle, hat Freudenthal schon selbst gezogen.

1) Freudenthal, a. a. O. II, S. 1, Anmerk. 1.

2) Tract. brev. I, Cap. II (17), Anhang I, Lehrsatz IV (Coroll.).

3) Tract. brev. I, Cap. VII (7), II, Cap. XXIV (2).

4) Tract. brev. I, Cap. II (5).

5) Tract. brev. I, Cap. II (11).

6) Tract. brev. I, Cap. IV (4).

Grade theologischer Formulirungen. Somit kann natürlich auch von einer Freiheit des Willens im Sinne der Willkür in Gott keine Rede sein. Die Ueberschrift des IV. Cap. Theil I lautet denn auch: »Von Gottes nothwendigem Wirken«. Ja, der Mangel einer solchen Nothwendigkeit wird geradezu dem Mangel an Vollkommenheit gleichgesetzt — ein Gedanke, der uns in ähnlicher Form bereits als der »Ethik« gehörig beschäftigt hatte¹⁾. Und auch der dynamische Grundton, der so seltsam neben der rein logischen Abhängigkeit in das Verhältniss von Gott und Welt hineinerklungen war²⁾, fehlt im Tractate nicht. Denn Gott ist thätige und wirkende Ursache, ist *causa activa*³⁾ und als Vorsehung ist er durch das Selbsterhaltungsstreben der Dinge, das allgemeine wie besondere repräsentirt⁴⁾. Die Seitenbegriffe Allmacht und Handeln sind hier wohl schon dem Sinne nach der »Ethik« gleich, aber noch sind sie nicht auf die Formeln von Wesen und Sein gebracht. Die Freiheit Gottes dagegen wird auch hier bereits nur im Gegensatz zum Zwange der äußeren Bestimmungen gesehen, und auch hier bereits ist Gott allein die freie Ursache⁵⁾. Eine Zurückweisung der Zweckbegriffe aber findet noch nicht ausdrücklich statt, und nur vorübergehend wird die Vorstellung, Gott handle »sub ratione boni«, als unbrauchbar abgelehnt⁶⁾.

Dass die Attribute des Bewusstseins und der Ausdehnung auch im Tractat neben den unzähligen anderen als die allein erkennbaren gelten, bedarf keiner Erwähnung, wohl aber, dass der zwischen Substanz, Attribut und unendlichem Modus eingeklemmten Gottesidee (*idea Dei*) das nämliche Fragezeichen anhaftet, wie in der »Ethik«. Hier wie dort bleibt man im Unklaren, ob sie der wirkenden oder bewirkten Natur soll zugetheilt werden, oder mit anderen Worten: ob die reine Intellectualisirung schon am Gottesbegriff oder erst an der »geschaffenen« Welt statt hat. Gerade dieses Gottesbewusstsein oder der unendliche Intellect ist mit großer Schärfe von Busse einer Analyse unterworfen worden⁷⁾; aber die Spaltung in eine »ewige

1) Siehe oben S. 15 ff.

2) Siehe oben S. 17. 18.

3) Tract. brev. I, Cap. III (2).

4) Tract. brev. I, Cap. V.

5) Tract. brev. I, Cap. IV (5).

6) Tract. brev. I, Cap. IV (6).

7) Beitr. z. Entwickelgsgesch. des Spinoza, V, S. 218—219.

Idee« der Essenzen und das »vollkommene Denken« als Summe der Ideen der Existenzen ist gewiss ein löbliches Verdienst für die Klärung der Spinoza'schen Gedankenreihen — deren Wiedergabe aber ist sie nicht. So schwankend nun des Spinoza Meinung über die Stellung des Gottesbewusstseins ist¹⁾, so fest und bestimmt fasst er dessen Natur, ganz analog der »Ethik«, rein theoretisch unter Ausschluss von Gefühl und Wille. Aus den diesbezüglichen Stellen im Tractat²⁾ geht unzweifelhaft diese vom Philosophen systematisch unmotivirt gelassene (wenn auch durch die Grundanschauung in ihrer Entstehung verständliche) Intellectualisirung des Begriffs hervor. Noch deutlicher wird diese, wenn man die Gottesidee nach ihrer modalen Seite betrachtet, auf welcher sie mit dem unendlichen Verstande als unendlichem Modus identisch ist. Auch der Tractat nämlich kennt keinen unendlichen Willensmodus, wohl aber unendliche Bewegung und einen unendlichen Verstand³⁾. Diese Bevorzugung springt um so mehr in die Augen, wenn man die fast überschwängliche Erklärung dieses unendlichen Intellects zu lesen bekommt; er ist: »ein Sohn, Werk oder unmittelbares Geschöpf von Gott, von aller Ewigkeit von ihm geschaffen, und in alle Ewigkeit unveränderlich bleibend. Dessen Eigenschaft ist nur eine, nämlich alles klar und deutlich zu allen Zeiten zu verstehen«⁴⁾. So wird auch hier der Wille aus den unendlichen Modificationen verbannt und in das Reich der endlichen Modi verwiesen. Hier erfährt er ganz allgemein die strengste Necessitirung, welche ja unmittelbar aus seiner modalen Natur, aus seiner Zu-

1) Diese Verwirrung im Tractat ist ebensowenig hinwegzuleugnen wie in der »Ethik«. Hätte Busse Recht, so könnten sich Vorrede zu Theil II, Anmerk. 5 und II, Cap. XX, Anmerk. 3 (10) nicht gegenüberstehen. Denn dort heißt es von der Gottesidee, sie sei eine Erkenntniss von den Essenzen ohne ihre Existenz, hier, sie sei eine Erkenntniss von Essenz wie Existenz. Da beide Anmerkungen höchst wahrscheinlich von Spinoza selbst herrühren, muss auch das Schwanken in diesem zwischen Gott und Welt der Modi schwebenden Begriff offen bekannt werden.

2) Tract. brev. I, Cap. IX (3), Anhang II (4) (10). Nur die Anmerk. 5 zur Vorrede von Theil II spricht von dem Gottesbewusstsein als von einer »Erkenntniss, Idee u. s. f.«, wobei »u. s. f.« nur »sonstiger Modus des Bewusstseins« bedeuten kann. Aber dieser Ausdruck ist bloß durch Uebertragung von der menschlichen Seele (siehe oben S. 48 Anmerk. 2) entstanden, wie aus dem Zusammenhang der Stelle gleich ersichtlich ist.

3) Tract. brev. I, Cap. IX (1).

4) Tract. brev. I, Cap. IX (3).

gehörigkeit zu einem Reiche mit dem obersten Gesetz: »Causalität« erklärlich ist. Diesen allgemeinen metaphysischen Beweis für die Willensbedingtheit hat der Tractat mit der »Ethik« gemein¹⁾; den weiteren, psychologischen, aus der Irrthümlichkeit des Freiheitsbewusstseins geführten, kennt nur diese.

Je weiter der Tractat in die Kreise der empirischen Wirklichkeit hinabsteigt, um so unfertiger erscheint er, um so mehr conträre Anschauungen finden sich — oft kampflos — neben einander. Zunächst ist es unzweifelhaft, dass die nämliche Verdrängung des Willens in der Erfahrungswelt auch schon hier insoweit statt hat, als es unbedingt die Vorstellung ist, der die führende Rolle im Seelenleben zukommt; die Priorität der Vorstellung vor allen übrigen Bewusstseinsmodi — der Inhalt des bekannten Axioms der »Ethik« — gilt so gut für den Tractat wie für das Hauptwerk. Unter allen Modi des Bewusstseins ist »der vornehmste« derselben eine Vorstellung von Dingen²⁾; die allerunmittelbarste Modification des Bewusstseins ist Vorstellung²⁾; die Vorstellung ruft erst alle anderen Bewusstseinsarten wie Liebe und Begehren hervor³⁾, aus den verschiedenen Vorstellungsarten, d. h. aus den besonderen Stufen der Erkenntniss, entspringen alle Leidenschaften, gute wie schlechte²⁾. Von einer repräsentativen Bedeutung der Vorstellung, wie sie in der »Ethik« bei den allgemeinen Beziehungsgesetzen zwischen den Modi getrennter Attribute auftrat, kann allerdings hier wegen des nur erst an einzelnen Stellen durchbrechenden Gedankens des Parallelismus nicht wohl die Rede sein.

Den Willen im Menschen betreffend, tritt dann in den der »Ethik« zunächst liegenden Partien schon die Seele als Vorstellung ihres Körpers auf⁴⁾; aber doch noch nicht mit der unumschränkten Machtstellung wie in der »Ethik«. Es finden sich meist bedeutsame Zusätze zu dem rein theoretischen Wesen der Seele wie: »diese Erkenntniss, Idee u. s. w. von jedem besonderen Ding ist, sagen wir, die Seele eines jeden besonderen Dinges«⁵⁾ — wobei unter

1) Tract. brev. I, Cap. VI (5).

2) Tract. brev., Anhang II (7).

3) Tract. brev. II, Cap. II (3).

4) Tract. brev. Vorrede zu Theil II, Anmerk. 1 (6) (9), II, Cap. XX, Anm. 3 (10), Anhang II (9).

5) Vorrede zu Theil II, Zusatz 1 (6). Dieses »u. s. w.« wird sogar mit Hartnäckigkeit festgehalten, so Zusatz 1 (5) (9) (10) (11). Dagegen steht im gleichen

dem »u. s. w.« natürlich nur andere Bewusstseinsarten wie Gefühl und Willensregungen verstanden werden können. Dementsprechend werden die Veränderungen des Leibes auch nicht durchaus stets als »Vorstellungen« wahrgenommen, sondern ebenso als Gefühle. All die Gedanken, die mit einer streng psychologischen Durchführung des logischen Axioms von der Priorität der Vorstellung zusammenhängen, sind im Tractat noch nicht völlig ins Reine gebracht. Bald besteht das Wesen der Seele allein darin, »dass eine Idee oder ein objectives Wesen in der denkenden Sache ist«¹⁾, bald sind es die Gefühle allein, durch welche die Seele von einer Veränderung des Leibes Kenntniss nimmt²⁾. Das unsichere Schwanken und Tasten in solchen Wendungen ist nur der Ausdruck davon, dass dem Spinoza zwar schon die principielle Abhängigkeit des Gefühls von den Vorstellungen feststand, er aber die Art dieser Abhängigkeit, die Modificirung des jeder Vorstellung einwohnenden Selbsterhaltungstriebes noch nicht entdeckt hatte.

In der speciellen Anwendung der allgemeinen Sätze der Willens- theorie im Tractate zeigt sich mindestens ebenso deutlich wie in diesen selbst das Unabgeschlossene und Klärungsbedürftige seiner Anschauungen. Gemeinsam mit der »Ethik« grenzt der Tractat den Willen in der Erkenntniss als »voluntas« von dem Willen als Be- gehren, der »cupiditas« ab, und fasst jenen rein und ausschließlich als Bejahung und Verneinung, als positives oder negatives Urtheil³⁾. Aber während in der »Ethik« die Urtheilsdetermination als Entgegnung auf die Vermögenstheorie eine Rolle spielte, wird hier vielmehr jene aus dem Sturz dieser bewiesen⁴⁾, diese selbst aber aus den absurden Folgerungen, zu denen die Annahme verschiedener Seelenvermögen nothwendig führen müsse⁵⁾. Doch das Ergebniss bleibt das gleiche; jeder Willensact, d. h. jedes besondere Urtheil

Zusammenhang bloß die Vorstellung als Gegenbild des Objects II, Cap. XX, Anmerkg 3 (6) (9) 10); Anmerkg. 9.

1) Tract. brev. Anhang II (9).

2) Tract. brev. Anhang II (15) (16); Vorrede zu Theil II, Anmerkg. 1 (13).

3) Tract. brev. Cap. XVI (2) (8).

4) Tract. brev. II, Cap. XVI (4). Es beruht danach die Frage nach der Willensfreiheit auf einer falschen Problemstellung.

5) Tract. brev. II, Cap. XVI, Anmerkg. 2.

steht streng in die psychische Causalkette als unverrückbares Glied eingereiht, und ein Urtheilsvermögen ist so gut wie der Gattungsbegriff »Mensch« nichts Wirkliches, nur eine allgemeine Abstraction ohne Realität, eine »Erdichtung«. Sehr beachtenswerth aber ist jener andere — in der »Ethik« nicht mehr aus begreiflichen Gründen statthabende — Beweis für die Willensdetermination aus der passiven Natur des Erkennens: Nicht wir sind es, welche etwas über den Gegenstand aussagen, sondern der Gegenstand ist es, welcher in uns über sich etwas aussagt. Genau so, wie wir ihn nicht aus uns heraus erzeugen, sondern er seine Spuren uns aufdrückt, genau so gibt er sich uns auch in seinen guten und schlechten Eigenschaften, über die wir das Urtheil zu fällen meinen, zu erkennen¹⁾. Dann kann natürlich von einer Freiheit des Urtheils keine Rede sein; aber ebenso wenig von einem Parallelismus der Attribute ohne Wechselwirkung. So musste dieser Beweis in der »Ethik« mit dem Erwerb der neuen Anschauung fallen und ein energetischerer Zug in das Urtheil kommen, der dieser Passivitätslehre des Tractats fremd geblieben war. Da es ja aber noch die Entwicklung im Tractate selber ist, zumal in den später eingefügten Stellen, welche die Parallelismustheorie theils streift, theils vorübergehend erfasst, so hat man mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass auch hier — in dem unfertigen Werke — zwei Strömungen neben einander laufen, und besonders gegen das Ende der Abhandlung ein gewisser Zug von Spontaneität wieder in das Erkennen hineinkäme²⁾.

So wenig also auch in diesem Punkte die Willenslehre des Tractats zu einem abschließenden Endergebniss kommen kann, so vermag sie auch noch nicht die spätere erlösende Formel für das Verhältniss von Urtheilen und Erkennen, von Willensact und Vorstellung zu finden: die Gleichung zwischen Wille und Intellect³⁾. Dem Sinne nach zwar muss diese schon in der Passivität

1) Tract. brev. II, Cap. XVI (5).

2) Busse: Zur Entwicklungsgesch. Spinoza's V, S. 192 ff.

3) Diese Formel stand dagegen schon zur Abfassungszeit der Principia Cartesiana und des Tract. de Intell. Emend. fest: »ex qua definitione non difficile demonstratu esse putat voluntatem ab intellectu non distingui« (Vorrede zu den Princ. Cartes.) und: »nota quod hic non inquirimus, quoniam prima essentia ob-
jectiva nobis innata sit, nam id pertinet ad investigationem naturae, ubi haec

des Erkennens enthalten sein; denn dann muss wahrnehmen und urtheilen insofern gänzlich zusammenfallen, als der Gegenstand ja beides zugleich bewirkt: sich als Gegenstand zu offenbaren und über seine Eigenschaften Auskunft zu geben. Im anderen Falle aber, wenn wir auf die spätere Selbstthätigkeit des Erkennens unser Augenmerk richten, bleiben wir im Unklaren, ob das Urtheil mit der Wahrnehmung zugleich eintritt, oder ihr nachfolgt, und ob es in allen Fällen oder nur in einigen überhaupt statt hat¹⁾. Unter den Einwänden gegen die Urtheilsdetermination sind einige mit in die »Ethik« hinübergewandert, so vor allem die Aufstellung eines Unterschiedes zwischen Zustimmung aus Ueberzeugung und Zustimmung mit Worten²⁾; dagegen werden hier die dem Problem der Begehrensbestimmtheit entnommenen Beispiele im Gegensatz zur »Ethik« (wo der Esel des Buridan am falschen Platze auftrat) als nicht in eine Behandlung der Urtheilsfreiheit gehörig abgewiesen³⁾.

Die stärksten Abweichungen von der späteren Lehre und die größten Lücken zwischen »Ethik« und Tractat bietet aber unzweifelhaft das über den Willen als Trieb und Begehren, sowie über die Gefühle Vorgetragene. Die Begierde wird zwar anerkannt, aber ihre Natur nicht erklärt; eine Zurückführung auf den Selbsterhaltungstrieb findet nicht statt; nur einige Mal leuchtet der Gedanke vom »Conatus« im Tractate hindurch, dann aber auch über die »Ethik« Licht verbreitend: einmal als Vorsehung Gottes, deren beide Seiten (*providentia particularis* und *universalis*) den Wesensbegriff uns erklären halfen⁴⁾, und in dem Selbsterhaltungstrieb als Folge von der »Vorstellung als Seele des Körpers« — welche Auffassung den späteren Versuch, auch das Begehren zu intellectualisiren, uns deutete. Dieser Versuch selbst findet aber im Tractate noch nicht statt. Das Streben wird nicht erklärt, sondern umschrieben; es ist

fusius explicatur et simul ostenditur, quod praeter ideam nulla datur affirmatio neque negatio neque ulla voluntas.

1) Dieser Zweifel entsteht nämlich dadurch, dass im Tractat durch die vorwiegend ethische Färbung auch aller intellectuellen Processe der Wille nur über das Gute und Schlechte, nicht über alle Eigenschaften des Gegenstandes aussagt.

2) Tract. brev. II, Cap. XVI (6).

3) Tract. brev. II, Cap. XVI (8).

4) Siehe oben S. 80.

nicht wie in der »Ethik« die bewusste Tendenz einer Ursache zu ihrer Wirkung, es ist »die Neigung der Seele zu etwas, was sie als gut erwählt«, d. h. die Begierde ist — Begierde. Sie ist ein neues voluntaristisches, nicht weiter auflösbares oder zurückzuführendes Element. Sie ist auch noch nicht, wie später, die Richtung der Gedanken; der große Entschluss, sie und den Selbsterhaltungstrieb systematisch zu intellectualisiren, fehlt noch. Dies ist das wesentlichst Neue, was in der Willenslehre die »Ethik« dem Tractate hinzufügt. Deshalb scheint auch die Hypothese Tönnies'¹⁾, zwischen den Abfassungszeiten beider Werke den Einfluss des Hobbes wirken zu lassen, an sich äußerst wahrscheinlich; wahrscheinlicher als die daraus gezogenen Folgerungen. Denn aus den Werken seines englischen Zeitgenossen lernte Spinoza wohl auf die Wichtigkeit des Selbsterhaltungstriebes für Psychologie und Ethik streng aufmerksam werden, aber er war zu selbständig, seine Geistesart zu verschieden von der des sensualistischen Materialisten, um ein diesem entlehntes voluntaristisches Princip mehr oder minder unvermittelt in seine intellectualistischen Grundanschauungen aufzunehmen. Er ordnete es vielmehr diesen ein, indem er es, soweit dies möglich, an seinen tiefsten Wurzeln zum logischen Reflex causaler Bestimmungen stempelte. Wie er das that, wurde schon ausführlich darge-
gethan. Ebenso wurde schon der Gedanke gestreift, dass die Natur der Begierde im Tractate voluntaristischer gefasst sei wie in der »Ethik«. Die schlagendste Stelle dafür hatte eine Anmerkung unter dem Texte bereits wörtlich angeführt²⁾, und sie soll nicht noch einmal wiederholt werden. Der Ursprung des Begehrens im Tractate allerdings ist ein rein intellectualistischer. Es entspringt einem vorhergegangenen Schluss über das Gute und Schlechte in den Dingen, die man danach begehrt oder verabscheut³⁾. In der »Ethik« entsteht es unmittelbar aus den Gefühlen, also mittelbar aus den Vorstellungen, hier aber unmittelbar aus diesen. Insofern kann man sagen, dass seine Entstehung in der »Ethik« weniger intellectualistisch gefärbt sei. Da die Begierde im Tractate ein gewissermaßen in der Luft schwebender Begriff, und noch keine bloße Spielart des mit der

1) Studie zur Entwicklungsgesch. u. s. w.

2) Siehe oben S. 48, Anmerk. 2.

3) Tract. brev. II, Cap. XVI (8).

strengen Urbestimmung gleichbedeutenden Selbsterhaltungstriebes ist, fallen auch alle späteren Schwierigkeiten zwischen den Gleichungen: *conatus* = *essentia rerum* und *idea* = *essentia mentis* hier hinweg. Dagegen überhebt das Bestehen eben dieser ersten Gleichung die »Ethik« jedes weiteren Beweises für die Determination der Begierde, während umgekehrt der Tractat zu einem solchen verpflichtet ist. Er führt ihn einmal psychologisch-empirisch, indem zu zeigen versucht wird, dass ein *Begehren* so lange fortbesteht, bis es durch ein anderes abgelöst wird¹⁾, und logisch-apriorisch aus der Undenkbarkeit eines Begehrungsvermögens, welches sich selbst bestimmte²⁾. Dabei wird auf das mangelnde Urtheilsvermögen hingewiesen, aber eine weitere Verwandtschaft in der Natur der zwei »Willen« nicht aufgedeckt; wie in der »Ethik« ist auch hier die Frage von der »*voluntas*« zur »*cupiditas*« offen gelassen, aber es wird wenigstens eine zeitliche Abhängigkeit aufgestellt, nach welcher das Urtheil der Begierde vorangehen muss, welche Bestimmung unter den geänderten Gesichtspunkten der »Ethik« natürlich wiederum fortfällt. Doch neue Gesichtspunkte schaffen auch neue Probleme. So besteht für den kurzen Tractat gar keine Schwierigkeit, den Begriff des gewöhnlichen Handelns — das »absolute *conari*« der »Ethik« — zu gewinnen. Denn da diese nur aus der strengen Durchführung des Parallelismus, welche im Tractat wohl als Gedankenblitz, aber nicht als systematische Forderung auftritt, erwachsen, können Ausdrücke wie »bewirken«, »fördern«, »vollbringen« u. s. w., mit einem Worte psycho-physische Ausdrücke, auf den Menschen angewandt, einwandfrei gebraucht werden. Nur mit jener schwächeren Gegenströmung, welche diese Wechselwirkung von Leib und Seele leugnen und letzterer eine Activität zugestehen möchte, gerathen sie auch schon im Tractate selbst in Widerspruch.

Wie das Begehren einem Erkenntnissact, dem logischen Schlusse, so entspringen die Gefühle den Erkenntnisstufen »Wahn«, »Glauben«, »wahrer Erkenntniss«. Dem Satz von der Priorität der Vorstellungen treu, bleiben also die Gefühle abhängig von diesen. Ihr Wesen aber wird — da sie noch nicht wie später in ein ständiges

1) Tract. brev. II, Cap. XVII (3) (4).

2) Tract. brev. II, Cap. XVII (5).

Verhältniss zum Selbsterhaltungstrieb treten¹⁾ — auch wie bei der Begierde mit Worten umschrieben, aber nicht erklärt. Auch werden dem aufgestellten Programm entgegen nur die aus dem »Wahn« entspringenden Affecte erörtert; der »Glaube« liefert, nur Einsicht in die Güte und Schlechtigkeit der Leidenschaften, aber selbst keinen Affect²⁾. Dennoch blitzen auch in der Affectenlehre des Tractats überall Gedanken der »Ethik« vorwegnehmende, unvollendete, von dieser erst zu Ende gedachte Einsichten auf, so: dass Liebe stets »Stärkung und Vermehrung, was Vollkommenheit ist«³⁾, Hass »Schwächung und Vernichtung, was Unvollkommenheit ist«⁴⁾ wirke, dass Traurigkeit und Unlust als schlecht zu verwerfen, ihre Entstehung nur dem Wahne, oder der Imagination zuzurechnen sei⁴⁾. Im allgemeinen aber ist es mehr auf eine Werthung wie Erklärung der Leidenschaften abgesehen, was gleichfalls darin liegt, dass Spinoza das Wesen des Gefühls, seine Beziehung zum Willen noch nicht entdeckt hatte; da diese aber den Grundzug des gesamten III. Theiles der »Ethik« ausmacht, so ist es erklärlich, dass dieser Theil fast ganz im Tractate fehlt, während die übrigen vier in ihren Skeletten wenigstens hier schon enthalten sind. So lässt sich auch über die Beziehungen zwischen Gefühl und Begehren vom Standpunkt des Tractats aus nichts aussagen: dieses wie jenes entspringt ja direct aus den Erkenntnissen und, so trifft hier den Spinoza mit weit größerem Rechte der Vorwurf einer unberechtigten Coordination von Gefühl und Wille als in der »Ethik«; besteht sie in der »Ethik« zwar in den Worten, so doch nicht dem Sinne nach⁵⁾, im Tractate dagegen, wenn auch unausgesprochen, gerade dem Sinne nach. Daher auch werden die »begehrenden« Leidenschaften und die rein »fühlenden«, wie sie später die »Ethik« trennt, im Tractate noch ganz durcheinandergeworfen, ja oft in verschiedenen Definitionen des nämlichen Affects vermengt. So ist der Hass einmal »eine Neigung, dasjenige von sich abzuwehren, was uns irgend ein Leid oder einen Schaden verursacht hat«⁶⁾, — also ein Wollen, und zugleich

1) Vgl. die Def. der Liebe Tract. brev. II, Cap. V (1) und die des Hasses II, Cap. VI (1).

2) Tract. brev. II, Cap. IV.

3) Tract. brev. II, Cap. VI (8).

4) Tract. brev. II, Cap. VII (2).

5) Siehe oben S. 99. 100.

6) Tract. brev. II, Cap. VI (1).

»eine Erregung der Seele gegen jemand, der uns Uebles gethan hat mit Wissen und Willen«¹⁾ — also ein Gefühl. Andere Definitionen wieder — so die der Hoffnung²⁾ — kommen mit denen der »Ethik« fast wörtlich überein. Aus dem Sitz der Gefühle entstehen im Tractate ebenso wenig wie aus der körperlich-seelischen Natur der Begierde des unausgebildeten Parallelismus wegen irgendwelche Schwierigkeiten. Auch hier trennt Spinoza rein körperliche und rein seelische Gefühle. So wird das Lachen lediglich als Wirkung der Lebensgeister hingestellt, und seine Behandlung (wie auch in der »Ethik«) als nicht zum Thema gehörig abgelehnt³⁾. — Von den drei Seitenbegriffen ist es ausschließlich die Freiheit, welche im Tractate eine Rolle spielt. Sie deckt sich ziemlich mit der späteren, nur schärfer präcisirten Begriffsbestimmung. Dem schönen Satze »Dei servitus summa libertas« steht hier jener anderslautende gleichgesinnte zur Seite: »unsere wahre Freiheit ist, dass wir mit den lieblichen Ketten der Gottesliebe gebunden sind und bleiben«⁴⁾; die philosophisch-systematische Definition der Freiheit, etwas schwerfälliger wie in der »Ethik«, aber dem Sinne nach die gleiche, lautet: »Die Freiheit ist eine feste Wirklichkeit, welche unser Verstand durch seine unmittelbare Vereinigung mit Gott erhält, um in sich Ideen und außer sich Wirkungen hervorzubringen, die mit seiner Natur wohl übereinkommen, ohne dass seine Ideen noch seine Wirkungen irgend einer äußeren Ursache unterworfen sind, durch welche sie verändert oder verwandelt werden könnten«⁵⁾.

Die Erreichung dieser Freiheit aber beruht rein auf einem Erkenntnisprocess; einen eigentlich ethischen Willen — und sei es auch bloß der Wille zum Leben mit einer moralisirenden Etiquette versehen — kennt der Tractat nicht, kann ihn nicht kennen. Denn wenn auch die Erhaltung und Förderung des eigenen Nutzens vorübergehend einmal als »alleiniger ethischer Grundsatz«⁶⁾ auftritt, so ist doch der Quell aller Leidenschaften klare oder unklare Erkenntnis, und damit ist es diese, welche nothgedrungen das Fundament aller

1) Tract. brev. II, Cap. VI (4).

2) Tract. brev. II, Cap. IX (3).

3) Tract. brev. II, Cap. XI (2).

4) Tract. brev. II, Cap. XXVI (5).

5) Tract. brev. II, Cap. XXVI (9); vgl. Zusatz 1.

6) Tract. brev. II, Cap. XXVI (5).

Moral wird ausmachen müssen. Die Tugend aber beruht einzig und allein auf der höchsten, der intuitiven Erkenntnissart¹⁾. Denn ihr — und ihr allein —, so schärft der Tractat wiederholt und eindringlich ein, entspringt jenes letzte ethische Ziel, die Liebe zu Gott, welche ein unmittelbares Ergebniss seiner Erkenntniss ist²⁾. Damit aber ist als ethische Aufgabe gestellt: in der Erkenntniss höher und höher bis zur Intuition aufzusteigen. Die Werthung der Affecte geschieht nicht ganz folgerichtig nicht nur an den Erkenntnissarten. Zwar wird dieser Maßstab verkündet und auch an die dem Wahne entspringenden Leidenschaften angelegt³⁾, aber im weiteren Verlaufe macht er einem neuen in der Passivität des Erkennens begründeten Platz: dem Werth oder Unwerth der Objecte⁴⁾. Nur ganz vorübergehend werden die Affecte dann auch am Selbsterhaltungstrieb gemessen⁵⁾. Von allen drei Maßstäben aber wird bei der Schätzung der Affecte in den zehn diesbezüglichen Capiteln⁶⁾ durcheinander Gebrauch gemacht.

Fassen wir das Ergebniss der kurzen der Entwicklung geltenden Vergleichung zwischen »Tractat« und »Ethik« zusammen: Im allgemeinen trennt auch in der Willenslehre die früheste urkundlich bezeugte Phase von der späteren in sich abgeschlossenen das was die beiden überhaupt von einander trennt: nicht so sehr die principiellen Unterschiede, große, sich vollziehende Umwälzungen, äußerste Widersprüche — vielmehr Grade der Reife, der Vertiefung, des Umfangs in der Durchführung und Anwendung der leitenden Grundgedanken. Besonders was den Willen in Gott und die damit zusammenhängenden Fragen angeht, so sind es fast lediglich Präcisionsunterschiede in den Begriffen, Ausdehnungsunterschiede in ihrer Anwendung, welche den Tractat als unfertige, aber in gerader Linie auf die »Ethik« führende Schrift erscheinen lassen. In der Grundanschauung stimmt hier alles überein. Auch die Schwächen in der Aufstellung eines »Gottesbewusstseins« theilt die spätere Schrift mit der früheren.

1) Tract. brev. II, Cap. XXII.

2) Tract. brev. II, Cap. V (11) (12), Cap. XVIII (2) (8).

3) Tract. brev. II, Cap. II (3) Cap. III.

4) Tract. brev. II, Cap. V.

5) Tract. brev. II, Cap. VI (8), Cap. VII (2).

6) Tract. brev. II, Cap. V—XV.

Ebenso hat in beiden die bezeichnende Intellectualisirung der ewigen Modi, die Anerkennung eines unendlichen Verstandes, und die Ab-erkennung eines unendlichen Willens gleichmäßig statt. Aber in der Deutung empirischer Wirklichkeiten, der Psychologie des Menschen insonderheit, trennen sich die Werke. Begreiflicher Weise — denn all dieses, so sehr es dem empirischen und inductiven Denker obenan steht, ist der rationalistischen und deductiven Geistesart Spinoza's eigentlich nur Anwendung. Die Principien stehen ihm zuerst fest. Nun gilt es ihre Ausführung in dem ganzen Reich der Erfahrung. Es ist erklärlich, dass diese in einer ersten Schrift des jungen Philosophen nur in Umrissen mit vielen Verzeichnungen, manchen Unklarheiten gegeben werden konnte. Es brauchte jahrelangen Nachdenkens, um den vollendeten Ausbau zu bewerkstelligen, der, auf den ersten Blick ein scheinbar lückenloser, die Welt auf Jahrhunderte hinaus in starres Erstaunen setzen sollte. Aber auch alle metaphysischen Anschauungen stehen im Tractat noch nicht fest. Und besonders aus ihrer Unfertigkeit erklären sich die zwei gewichtigsten Unterschiede zwischen der Willenslehre in der »großen« und »kleinen« Ethik: Es ist der Mangel in der Durchführung des Parallelismus, welcher die Activität des Willens in der Erkenntniss, im Urtheil in reine Passivität umformt, und es ist das Fehlen des Aperçu von der Identität von Wille und Wesen, Causalität und Tendenz, Selbsterhaltungstrieb und Urbestimmung der Dinge, welche die Abweichungen in der Entstehung der Affecte, in den Beziehungen von Gefühl und Begehren, in der beiderseitigen ethischen Werthung in erster Linie bedingt. Neben den Trennungspunkten dürfen die gemeinsamen nicht unerwähnt bleiben: Zunächst ist es die Priorität des Intellects über den Willen, der Vorstellung vor Gefühl und Begehren, welche der gesammten Willenslehre des Spinoza von der ersten Stufe an, wo der Wille ein »Leiden«, bis zur letzten, wo er das »Wesen« bedeutet, durchaus gemeinsam ist. Dann aber auch ist es die eng mit den tiefsten Punkten seiner Metaphysik zusammenhängende Determination alles Wollens, des im Urtheil so gut wie im Begehren, und wo kein Wille ist, alles Wirkens, auch des göttlichen, welches niemals auch nur die geringste Schwankung im Geiste des Philosophen seit seiner ersten Schrift erfahren hat¹⁾; der

1) Eine solche Schwankung, besser Schwenkung hat Schopenhauer auf

Sturz eines besonderen Willensvermögens, auch ein all' seinen die eigene Lehre vortragenden Werken gemeinsamer Zug, ist dann nur eine durch die nominalistische Auffassung vielleicht erleichtert aufgefundene Consequenz des Determinismus. Für die Entwicklung der beiden nicht von vornherein festliegenden Anschauungen: des Parallelismus und der Selbsterhaltung als des Wesens der Dinge bietet zunächst für erstere der Tractat selbst zahlreiche Anhaltspunkte. Die unabweisbaren Folgerungen aus der Annahme einer Substanz und zweier erkennbarer Attribute drängen schrittweise noch innerhalb des Werkes selbst zu einem Zusammenfallen dieser in die Substanz, und damit zur Correspondenz ihrer Modificationsreihen, d. h. zum Ausschluss aller Wechselwirkung und zur Verkündung einer beiden Reihen eigenen Activität¹⁾. Für die nähere Bestimmung des Selbst-

Grund der Princ. Cart. behauptet und Spinoza mit Voltaire und Priestley zu den »Bekehrten« gezählt, die erst spät die indeterministische Ansicht der deterministischen geopfert hätten; dieses Versehen konnte ihm nur durch ein Außerachtlassen der Vorrede des Werkes unterlaufen (vgl. K. Fischer, Descartes und seine Schule, Bd. II, S. 284).

1) In dieser durchaus schon feststehenden Activität des Erkennens oder in der Einsicht, dass jedes Denken ein Urtheilen ist, sehe ich den einzigen Fortschritt der Willenslehre in den »Cogitata metaphysica« zur »Ethik« hin; dort nämlich heißt es bereits, in deutlichem Gegensatz zu der Passivitätstheorie des »kurzen Tractats«: »Mentem humanam diximus esse rem cogitantem; unde sequitur illam ex sola sua natura, in se sola spectata aliquid agere posse, videlicet cogitare, hoc est affirmare et negare.« (Cogit. metaph. S. 230); hierdurch ist also die Formel *voluntas = intellectus*, im Sinne der »Ethik« verstanden, bereits aufgefunden. Im übrigen aber sind die schon erworbenen, in der Schrift über Descartes (oder in der Vorrede L. Meyer's) aber nur zwischen den Zeilen zu lesenden Ergebnisse seiner Willensphilosophie noch die nämlichen wie im »kurzen Tractat«. So erfahren wir die grössten Abweichungen der eigenen Ueberzeugungen von den vorgetragenen ja gleich aus der Vorrede: das Schol. zum XV. Lehrsatz des I. Theils der »Principia« sowie das XII. Capitel des II. Theils der »Cogitata« enthielten nicht Spinoza's Ansicht, »obgleich sie mit großer Anstrengung und Zurüstung bewiesen werden«. Das Gekünstelte und Unnatürliche im Ausdruck, was jede Aufgabe, fremde Anschauungen zu beweisen, mit sich bringt, wird denn auch jeder leicht an diesen Stellen hindurchfühlen. In beiden Fällen handelt es sich in erster Linie um die Willensfreiheit. Strengste Determination war aber schon eines der Grunddogmen des »kurz. Tract.« gewesen. Weiter lehrt uns die Vorrede, dass nach Spinoza's Ansicht der Wille vom Verstande nicht verschieden sei — wie wir schon an der unbedingten Activität des Erkennens gesehen hatten »ja sein Vermögen zu bejahen und verneinen sei nur eingebildet; das Bejahen und Verneinen sei nichts außer den Vorstellungen; und die übrigen Vermögen, wie der Verstand, die Begierde u. s. w. müssten unter die Einbildungen

erhaltungstriebes mag der Einfluss des Hobbes in dem Sinne maßgebend gewesen sein, dass er den Spinoza den verzweifelten Versuch

oder jene Begriffe gerechnet werden, welche die Menschen durch Abstraction gebildet, wie Menschheit Steinheit und andere der Art«. Den Sturz der Seelenvermögen hatte nun schon zweifellos in voller Schärfe der »kurze Tract.« verkündet. — Geht man die ganze Schrift der »Princ. Cart.« nebst dem Anhang auf die Willenslehre hin durch, so findet sich dafür Material nur im ersten Theil der »Principia« und im Anhang. So steht gleich die XI. Prop. im ersten Theil in einem lehrreichen Gegensatz zur »Ethik«; sie schreibt Gott einen Intellect zu und zwar aus den nämlichen Gründen, aus denen die »Ethik« (I, Pr. XVII, Sch.) ihn ihm abgesprochen hatte. Freilich weist das Schol. gleich auf die freiere, schon Spinozischere Behandlungsweise der Frage im »Anhang« hin; dort bekommen wir auch zu hören, dass Gottes Wille, seine Macht und Verstand gleichbedeutend wären (vgl. auch Princ. Cart. I, Pr. XVII, Corollar), d. h. wir lesen zwischen den Zeilen den Gottesbegriff des »kurz. Tract.« und der »Ethik« heraus, auch in Bezug auf seinen Willen und die Nothwendigkeit seines Wirkens. Echt cartesianisch natürlich musste dem Zwecke der Schrift gemäß die Erklärung des Irrthums ausfallen (Princ. Cart. I, Pr. XV, Sch.). Hier wird mit den Beweismitteln Descartes' die Freiheit des menschlichen Willens behauptet; beachtenswerth bleibt dabei die Einteilung der Willensarten in Begehren, Verabscheuen, Bejahen, Verneinen, Zweifeln, von denen die ersten zwei Doppelglieder die systematischen Schriften Spinoza's als getrennte Grundarten beibehalten, den Zweifel aber nur als Derivat gelten lassen. Das Begehren und Verabscheuen wird dann, dem Thema der Irrthumserklärung entsprechend, in der weiteren Behandlung bei Seite gelassen. Der vorgestellte Pegasus, der in der »Ethik« als Beispiel galt, dass auch die Vorstellungen, deren realer Existenz ich nicht zustimme, Urtheilsacte enthalten (Ethik II, Pr. XLIX Schol.) tritt hier als Zeuge auf für die gegentheilige Auffassung, als Beispiel einer urtheils-, also willens-, also irrthumslosen Vorstellung. Selbstverständlich ist dann auch hier zur Rechtfertigung der Willensfreiheit der Cartesianische, in der »Ethik« aufs schärfste bekämpfte Satz von der Unendlichkeit des Willens und der Endlichkeit des Intellects zur Stelle. Doch leitet das sich aus den Cartesianischen Anschauungen von selbst ergebende Problem der nothwendigen Zustimmung zu den klaren Vorstellungen in seiner Unverträglichkeit mit der Freiheit von selbst zu der auch hier ausgesprochenen Spinozischen Ansicht hinüber, dass Selbstbestimmung Freiheit sei: »verum si ad modos volendi prout ab invicem differunt, attendamus, alios aliis perfectiores inveniemus, prout alii aliis voluntatem minus indifferentem, hoc est magis liberam reddunt«. Im Anhang — den cogitata metaphysica — schwankt der Gottesbegriff zwischen dem transcendenten Descartes' und dem pantheistischen Spinoza's; aber er neigt doch mehr zu letzterem herüber. Zwar finden sich ausdrücklich zwei Capitel Gottes Verstand und Willen gewidmet, aber schon in den vorangehenden war eine Veränderlichkeit selbst von innen heraus, also auch des Willens Gottes, ausgeschlossen worden (Cap. IV), Gottes Verstand aber wird in eine Vorstellung, sein Wille in den Verstand, beide in sein unveränderliches Wesen aufgelöst (Cap. VIII, X), und obwohl hier und da von einer Möglichkeit Gottes, die Welt anders haben schaffen zu können,

wagen ließ, auch in seinem tiefsten Keime den Willen dem Verstande nicht nur unterzuordnen, sondern ihn, soweit dies überhaupt auch nur gedanklich möglich, zu intellectualisiren.

und von einem Eingriff in die geschaffene die Rede ist, bricht doch der Gedanke vom nothwendigen Abfluss der Welt aus Gott aus allen Verhüllungen hindurch. Es tritt auch hier die im Tractate nur dem Sinne nach noch nicht in den Worten gefundene Formel auf: Gottes Macht = Gottes Wesen. Die nämlichen Schwankungen im Gottesbewusstsein, die wir in Tractat und »Ethik« kennen lernten, bestehen auch hier (Cap. VII, Schluss). Die gleiche allgemeine Doppeldeutigkeit der ganzen Schrift erstreckt sich auf die Willenslehre beim Menschen. Einmal werden ausführliche Beweise für den Indeterminismus gegeben und dann wieder soll die Vereinigung der Allmacht Gottes mit der menschlichen Freiheit »unsere Fassungskraft übersteigen« (Cap. XI; diesen Ausdruck weist die Vorrede als unspinozisch zurück). Interessant ist es, wie einer der Indeterminationsbeweise wieder gerade mit dem später deterministisch verwendeten Satze: »Erkennen ist Urtheilen« operirt. Dieser Satz bedeutet später die Auflösung eines Willensvermögens; hier, um mit Descartes Fühlung zu behalten, wird die Seele als »Ursache solcher Thätigkeiten« zum Willensvermögen gestempelt. Im Einklang mit der »Ethik« und im Gegensatz zum »Tractat« wird dann noch ein vom Begehren entlehntes Beispiel (Esel des Buridan) hineingezogen, freilich nur, um mit einer Verlegenheitsphrase entschieden zu werden. Um so sonderbarer wirkt danach der Vorwurf, den Spinoza seinen Gegnern macht, sie vermengten in ihren Einwänden Freiheit des Urtheilens und Begehrens! Nach alledem wird man zugeben, dass der wahre Fortschritt in dieser Schrift betreffs der Willenslehre nur in der reineren Darstellung der Activität des Erkennens und der schärferen Präcisirung der Gleichung zwischen Urtheilen und Vorstellen zu suchen ist.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.



Richter, Raoul,

Der Willensbegriff in der Lehre Spinoza's

Leipzig 1898

Ph.pr. 1021 hk

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11170233-5